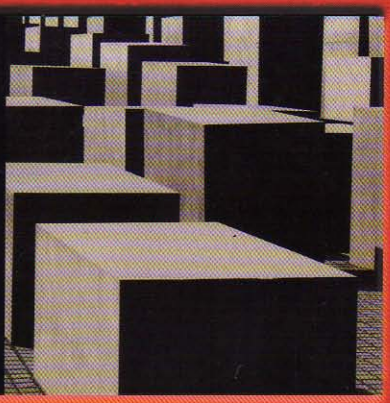
Slavoj Žižek

Viviendo en el final de los tiempos



Akal Cuestiones de antagonismo

Viviendo en el final de los tiempos

Slavoj Žižek

akal

Diseño de interior y cubierta: RAG

Traducción de
José María Amoroto Salido

Reservados todos los derechos.
De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270
del Código Penal, podrán ser castigados con penas
de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización
reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente,
en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica,
fijada en cualquier tipo de soporte.

cultura Libre

Título original: *Living in the End Times*

© Slavoj Žižek, 2010
Publicado originalmente por Verso, The imprint of New Left Books

© Ediciones Akal, S. A., 2012
para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-3652-4
Depósito legal: M-25.157-2012

Impreso en Lavel S.A.
Humanes (Madrid)

Introducción
«La maldad espiritual en los Cielos»

El vigésimo aniversario de la caída del Muro de Berlín debería haber sido un tiempo de reflexión. Sin embargo, se ha convertido en un cliché para recalcar la naturaleza «milagrosa» del acontecimiento: fue un sueño que se hace realidad. Con la desintegración de los regímenes comunistas, que se desplomaron como un castillo de naipes, sucedió algo inimaginable, algo que no se hubiera considerado posible incluso un par de meses antes. ¿Quién en Polonia se podía haber imaginado la celebración de elecciones libres, o a Lech Wałęsa como presidente? Sin embargo, hay que señalar que pocos años después se iba a producir un «milagro» incluso mayor: el regreso al poder de los excomunistas por medio de unas elecciones libres y democráticas y la total marginación de Wałęsa, un personaje que había llegado a ser más impopular que el general Wojciech Jaruzelski, el hombre que década y media antes había intentado aplastar a Solidaridad con un *coup* militar.

La explicación habitual de esta posterior inversión recurre a las «inmaduras» expectativas utópicas de la mayoría de la población, cuyos deseos se consideraban contradictorios o, más bien, inconsecuentes. La gente quería nadar y guardar la ropa, quería la libertad democrática-capitalista unida a la abundancia material, pero sin pagar el precio completo de vivir en una «sociedad de riesgo», sin perder la seguridad y estabilidad que en su momento habían garantizado (más o menos) los regímenes comunistas. Como debidamente señalaron los sarcásticos comentaristas occidentales, la noble lucha por la libertad y la justicia resultó ser poco más que un ansia de pornografía y bananas.

La llegada de la inevitable sensación de decepción dio origen a tres reacciones (algunas veces opuestas, otras superpuestas). La primera fue la nostalgia por los

«buenos tiempos» de la era comunista[1], la segunda la aparición del populismo nacionalista de derechas, y la tercera una renovada y «tardía» paranoia anticomunista. Las dos primeras reacciones son bastante fáciles de comprender. La nostalgia comunista, en particular, no habría que tomarla demasiado en serio; lejos de expresar un genuino deseo por regresar a la gris realidad del régimen anterior, estaba más cerca de una forma de duelo, de un proceso de cuidadosa renuncia al pasado. Por otro lado, el ascenso del populismo de derechas no es una característica especial de la Europa Oriental, sino un rasgo que comparten todos los países atrapados en el torbellino de la globalización. La tercera reacción es la más interesante: la extraña resurrección de la paranoia anticomunista dos décadas después. A la pregunta: «Si el capitalismo es realmente tan superior al socialismo, ¿por qué nuestras vidas siguen siendo miserables?», se le da una sencilla respuesta: porque realmente todavía no estamos en el capitalismo, los comunistas todavía siguen gobernando, solo que ahora bajo las máscaras de nuevos propietarios y directivos...

Es un hecho evidente que entre la gente que protestaba en Europa del Este contra los regímenes comunistas una gran mayoría no estaba reclamando una sociedad capitalista. Querían seguridad social, solidaridad, alguna clase de justicia; querían la libertad para vivir sus propias vidas fuera del ámbito controlado del Estado, reunirse y charlar como les gustara; querían una vida liberada de un primitivo adoctrinamiento ideológico y de la cínica hipocresía predominante. Como han observado muchos lúcidos analistas, los ideales que inspiraban a los manifestantes procedían en gran medida de la propia ideología dominante. Aspiraban a lo que más apropiadamente se puede llamar «el socialismo con rostro humano».

La cuestión decisiva está en cómo interpretar el desmoronamiento de estas esperanzas. Como hemos visto, la respuesta habitual apela al realismo capitalista o a la falta de ese realismo: sencillamente, la gente no tenía una imagen realista del capitalismo, estaba llena de utópicas expectativas inmaduras. La mañana que siguió al

[1] El agotamiento del socialismo del Estado-partido es obvio. En un importante discurso, en agosto de 2009, Raúl Castro atacó a aquellos que simplemente gritan «¡muerte al imperialismo estadounidense!, ¡viva la Revolución!», en vez de dedicarse a un trabajo difícil y que requiere paciencia. Según Castro, toda la culpa de la situación cubana (una tierra fértil, que importa el 80 por 100 de sus alimentos) recae en el embargo estadounidense: por un lado hay gente sin trabajo y por el otro hay extensiones de tierras libres. ¿No será la solución, simplemente, empezar a trabajar los campos? Aunque todo esto sea evidentemente cierto, Castro se olvidó de incluir su propia posición en el panorama que estaba describiendo: si la gente no trabaja los campos, obviamente no es porque sea perezosa, sino porque la economía estatal no es capaz de proporcionar trabajo. Por ello, en vez de arremeter contra la gente común debería haber aplicado la vieja consigna estalinista según la cual en el socialismo el motor del progreso está en la autocrítica, y haber realizado una crítica radical del propio sistema que personifican él y Fidel. Aquí, otra vez, el mal se encuentra en la mirada crítica que percibe el mal por todas partes...

entusiasmo de los embriagadores días de la victoria, la gente tuvo que despejarse y afrontar el doloroso proceso de aprender las reglas de la nueva realidad, de aceptar el precio que hay que pagar por la libertad política y económica. De hecho, es como si la izquierda europea tuviera que morir dos veces: primero como la izquierda comunista «totalitaria», después como la izquierda democrática moderada que, en los últimos años, ha ido perdiendo terreno gradualmente en Italia, Francia y Alemania. Hasta cierto punto este proceso se puede explicar por el hecho de que, en su ascenso, los partidos centristas (e incluso los conservadores) han asumido muchas de las perspectivas tradicionales de la izquierda (apoyo a alguna forma de Estado del bienestar, tolerancia hacia las minorías, etc.). Esto ha sido así hasta el punto de que si una persona como Angela Merkel presentara su programa en Estados Unidos, sería rechazada como una izquierdista radical. Pero esta explicación es válida solo hasta cierto punto. En la actual democracia pospolítica la tradicional bipolaridad entre un centro-izquierda socialdemócrata y un centro-derecha conservador está siendo sustituida gradualmente por una nueva bipolaridad entre la política y la pospolítica: el partido tecnocrático-liberal multiculturalista-tolerante de la administración pospolítica, y su contrapartida populista-derechista de apasionada lucha política; no extraña que los viejos rivales centristas (conservadores o cristianodemócratas y socialdemócratas o liberales) se vean a menudo obligados a unir fuerzas contra el enemigo común[2]. (Freud escribió sobre el *Unbehagen in der Kultur,* el malestar / desasosiego en la cultura; actualmente, veinte años después de la caída del Muro de Berlín, experimentamos una cierta clase de *Unbehagen* en el capitalismo liberal y ahora la cuestión clave es quién va a articular ese malestar. ¿Serán los populistas nacionalistas quienes lo rentabilicen? Ahí se encuentra la gran tarea de la izquierda.)

¿Deberíamos entonces desechar el impulso utópico que motivó las protestas anticomunistas como una muestra de inmadurez, o permanecer fieles a él? En este punto merece la pena señalar que la resistencia al comunismo en Europa del Este adoptó, de hecho, tres formas sucesivas. La primera fue la crítica marxista «revisio-

---

[2] En mayo de 2008 se produjeron dos explosiones pasionales. En Italia una turba prendió fuego a zonas de chabolas romaníes en los suburbios de Roma (con la silenciosa aprobación del nuevo gobierno populista-derechista); este escándalo no puede hacer otra cosa que obligarnos a recordar la tardía observación de Husserl de que, aunque los gitanos habían vivido en Europa durante siglos, no son realmente parte del espacio espiritual europeo (una observación todavía más extraordinaria si se recuerda que Husserl escribió esto cuando los nazis ya estaban en el poder y él había sido expulsado de la universidad exactamente por esas mismas razones); los romaníes son realmente una cierta clase de representante de la judería. La otra explosión se produjo en Sudáfrica, donde las multitudes atacaron a refugiados de otros países (especialmente de Zimbabwe), afirmando que estos refugiados estaban robándoles sus trabajos y sus casas; un ejemplo de racismo populista europeo reproduciéndose entre los propios africanos.

nista» de los socialismos realmente-existentes («esto no es el verdadero socialismo, queremos un regreso a la auténtica visión del socialismo como una sociedad libre»); aquí se podría mencionar maliciosamente que este mismo proceso se produjo a principios del periodo moderno en Europa, cuando la oposición secular al papel hegemónico de la religión tuvo que expresarse primero bajo la forma de la herejía religiosa. La segunda fue la reclamación de un espacio autónomo para la sociedad civil, libre de las coacciones del control del Estado-partido (esta fue la posición oficial de Solidaridad durante los primeros años de su existencia; el mensaje que dirigía al Partido Comunista era: «No queremos el poder, simplemente queremos un espacio fuera de vuestro control, donde podamos emprender una reflexión crítica sobre lo que pasa en la sociedad»). La tercera fue, finalmente, la lucha declarada por el poder: «Nosotros *sí* queremos un poder totalmente legitimado democráticamente, lo que significa que ha llegado el momento de que os vayáis». ¿Las dos primeras formas son realmente simples ilusiones (o, más bien, simples compromisos estratégicos) y hay que desecharlas por ello?

La premisa básica de este libro es bastante simple: el sistema capitalista global está aproximándose a un apocalíptico punto cero. Sus «cuatro jinetes» están formados por la crisis ecológica, las consecuencias de la revolución biogenética, los desequilibrios dentro del propio sistema (los problemas de la propiedad intelectual; las luchas que se avecinan sobre las materias primas, los alimentos y el agua) y el explosivo crecimiento de las divisiones y exclusiones sociales.

Tomando solamente el último punto, en ningún lugar son más palpables las nuevas formas de *apartheid* que en los ricos estados petroleros de Oriente Medio: Kuwait, Arabia Saudí y Dubai. Ocultos en los alrededores de las ciudades, a menudo literalmente detrás de muros, se encuentran decenas de miles de «invisibles» trabajadores emigrantes que hacen todo el trabajo sucio, desde los servicios hasta la construcción, separados de sus familias y sin ningún derecho reconocido[3]. Semejante situación representa claramente un explosivo potencial que, aunque ahora esté explotado por fundamentalistas religiosos, debería haber sido canalizado por la izquierda en su lucha contra la explotación y la corrupción. Un país como Arabia Saudí está literalmente

[3] Véase J. Hari, «A morally bankrupt dictatorship built by slave labour», *Independent,* 27 de noviembre de 2009, p. 6. Invisibles para aquellos que visitan Dubai por el brillo del paraíso consumista de la alta sociedad, los trabajadores emigrantes están cercados en inmundos suburbios sin aire acondicionado. Se les trae desde Bangladesh o Filipinas con la promesa de salarios elevados; una vez en Dubai se les retira el pasaporte, se enteran de que los salarios serán mucho más bajos de lo prometido y después tienen que trabajar durante años en condiciones extremadamente peligrosas para pagar su deuda inicial (producto de los gastos de transportarlos a Dubai); si protestan o se declaran en huelga simplemente la policía les da una paliza hasta que se rinden. Esta es la realidad que respaldan grandes «humanitarios» como Brad Pitt, que han invertido elevadas cantidades en Dubai.

«más allá de la corrupción»: la corrupción no es necesaria, porque la banda gobernante (la familia real) ya posee toda la riqueza y la puede distribuir libremente según le parezca. En estos países la única alternativa a la reacción fundamentalista sería una cierta clase de Estado del bienestar social-democrático. Si esta situación se mantiene, ¿podemos llegar a imaginar el cambio en la «psique colectiva» occidental cuando (no *si,* sino precisamente *cuando*) algún Estado-canalla, o algún grupo, obtenga un artefacto nuclear, poderosas armas químicas o biológicas y declare su «irracional» disposición para arriesgarse a utilizarlas? Las coordenadas más básicas de nuestra conciencia tendrán que cambiar, ya que actualmente vivimos en un estado de abdicación fetichista colectiva: sabemos muy bien que eso sucederá en algún momento, pero, no obstante, no llegamos a asumir que realmente sucederá. El intento de Estados Unidos de impedirlo por medio de la continua actividad preventiva es una batalla perdida por adelantado: la misma idea de que pueda tener éxito descansa en una visión fantasmática.

Una forma más estándar de «exclusión inclusiva» son las zonas hiperdegradadas, las grandes zonas fuera de la autoridad del Estado. Aunque generalmente se perciben como espacios en los que las bandas y las sectas religiosas luchan por el poder, las zonas hiperdegradadas también ofrecen el espacio para organizaciones políticas radicales, como sucede en India, donde el movimiento maoísta de los naxalitas está organizando un gran espacio social alternativo. Citando a un funcionario indio, «la cuestión es que si no gobiernas una zona, no es tuya. Excepto en los mapas, no es parte de India. Por lo menos la mitad de India actualmente no está gobernada. No está bajo tu control [...] tienes que crear una sociedad completa, en la que pueblos locales tengan una participación importante. No lo estamos haciendo [...] y eso proporciona a los maoístas un espacio donde moverse»[4].

Aunque abundan señales similares del «gran desorden bajo los cielos», la verdad es dolorosa y desesperadamente tratamos de evitarla. La psicóloga suiza Elisabeth Kübler-Ross propuso el famoso modelo de las cinco etapas de aflicción que siguen, por ejemplo, al hecho de enterarse de que se tiene una enfermedad terminal: *negación* (simplemente se rehúsa aceptar el hecho: «Esto no me puede pasar a mí»); *ira* (que explota cuando ya no podemos negar el hecho: «¿Cómo puede sucederme esto a mí?»); *negociación* (con la esperanza de que podamos de alguna manera posponer o desechar el hecho: «Que pueda vivir para ver a mis hijos graduarse»); *depresión* (desinversión libidinal: «Voy a morir, ¿por qué preocuparse por nada?») y *aceptación* («no puedo luchar contra ello, así que mejor me preparo para afrontarlo»). Más tarde Kübler-Ross aplicó el mismo modelo a cualquier forma de pérdida personal que provoca una catástrofe (el desempleo, la muerte de un ser querido, el divorcio, la adicción a las drogas), haciendo hincapié en que las

[4] S. Chakravarti, *Red Sun,* Nueva Delhi, Penguin Books, 2009, p. 112.

cinco etapas no llegan necesariamente en el mismo orden, ni todos los pacientes tienen que experimentarlas todas[5].

Estas mismas cinco figuras se pueden percibir en la manera en que nuestra conciencia social intenta afrontar el apocalipsis que se avecina. La primera reacción es la negación ideológica: no hay ningún desorden fundamental. La segunda queda ilustrada por las explosiones de ira ante las injusticias del nuevo orden del mundo. La tercera supone intentos de negociar («si cambiamos algunas cosas aquí y allá, quizá la vida pueda continuar como siempre»). Cuando la negociación fracasa entramos en la cuarta fase: aparece la depresión y la retirada. Finalmente, después de atravesar este punto cero, el sujeto ya no percibe la situación como una amenaza, sino como la oportunidad de un nuevo comienzo, o, como decía Mao Zedong: «Hay un gran desorden bajo los cielos, la situación es excelente».

Los siguientes cinco capítulos se refieren a estas cinco posiciones. El Capítulo I, «Negación», analiza los modos predominantes de ofuscación ideológica, desde los últimos grandes éxitos de Hollywood hasta el falso (desplazado) apocalipticismo (el oscurantismo de la Nueva Era, etc.). El Capítulo II, «Ira», se ocupa de las protestas violentas contra el sistema global y del ascenso del fundamentalismo religioso en particular. El Capítulo III, «Negociación», se centra en la crítica de la economía política, con una petición para la renovación de este integrante central de la teoría marxista. El Capítulo IV, «Depresión», considera el impacto del desmoronamiento que se avecina en sus aspectos menos familiares, tales como el ascenso de nuevas formas de patología subjetiva («el sujeto postraumático»). Finalmente, el Capítulo V, «Aceptación», percibe las señales de una emergente subjetividad emancipatoria, aislando los gérmenes de una cultura comunista en todas sus diversas formas y que incluyen utopías literarias y de otro tipo (desde la comunidad de ratones de Kafka al colectivo de fenómenos marginados que forman los protagonistas de la serie de televisión *Héroes*). Este armazón básico del libro se complementa con cuatro interludios, cada uno de los cuales proporciona una variación sobre el tema del capítulo precedente.

El paso hacia un entusiasmo emancipatorio se produce solamente cuando la traumática verdad no solo se acepta de una forma emocionalmente distante, sino que se vive por completo. Al igual que los famosos versos de Rilke, «la verdad hay que vivirla, no enseñarla. ¡Prepararse para la batalla!», este fragmento de *El juego de los abalorios* de Hermann Hesse, «porque no hay ningún lugar que no te vea. Tienes que cambiar tu vida», no puede evitar aparecer como una extraña incongruencia: si la Cosa me observa desde todas partes, ¿por qué me obliga eso a cambiar mi vida?

---

[5] E. Kübler-Ross, *On Death and Dying,* Nueva York, Simon and Schuster, 1969 [ed. cast.: *Sobre la muerte y los moribundos,* Barcelona, Grijalbo, 1993].

¿Por qué no una despersonalizada experiencia mística en la que «salgo de mí mismo» y me identifico con la mirada del otro? Igualmente, si la verdad hay que vivirla, ¿por qué necesita eso implicar una lucha? ¿Por qué no, mejor, una meditativa experiencia interior? La razón está en que el estado «espontáneo» de nuestras vidas diarias es el de una mentira vivida, cuya ruptura requiere una lucha continua. El punto de partida de este proceso está en aterrorizarse de uno mismo. Cuando en su temprana «Contribución a la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel» Marx analizaba el atraso de Alemania, hacía una observación poco señalada, pero decisiva, sobre el vínculo entre *vergüenza, terror* y *coraje:*

> La carga real debe hacerse más gravosa creando la conciencia de ella. La humillación debe aumentarse haciéndose pública. Cada esfera de la sociedad alemana debe ser descrita como la *partie honteuse* de esa sociedad, y obligar a estas petrificadas condiciones a bailar cantándoles su propia melodía. El pueblo debe ser llevado al *terror* de sí mismo para así poder tener *coraje*[6].

Esta es nuestra tarea actual cuando nos enfrentamos al desvergonzado cinismo del orden global existente.

Persiguiendo realizar esta tarea no hay que temer aprender de los propios enemigos. Después de reunirse con Nixon y Kissinger, Mao dijo: «Me gusta tratar con derechistas. Dicen lo que realmente piensan, no como esos izquierdistas que dicen una cosa y quieren decir otra». Hay una profunda verdad en esta observación. La lección de Mao es válida actualmente incluso más que en sus propios días: se puede aprender mucho más de los críticos conservadores inteligentes (*no* reaccionarios) que de los progresistas liberales. Estos últimos tienden a obliterar las inherentes «contradicciones» del orden existente que los primeros están dispuestos a admitir como irresolubles. Lo que Daniel Bell llamó «las contradicciones culturales del capitalismo» está en el origen del actual malestar ideológico: el progreso del capitalismo, que necesita una ideología consumista, se ve gradualmente socavado por la misma actitud (la ética protestante) que hizo posible el capitalismo; el capitalismo actual funciona cada vez más como la «institucionalización de la envidia».

La verdad de la que estamos tratando aquí no es la verdad «objetiva», sino la autorrelacionada verdad sobre la propia posición subjetiva de cada uno; como tal, es una verdad comprometida, medida no por su exactitud factual, sino por la manera en que afecta a la posición subjetiva del enunciado. En su Seminario 18, «De un discurso que no sería de la apariencia», Lacan proporcionaba una sucinta definición

---

[6] K. Marx, «A contribution to the Critique of Hegel's *Philosopy of Right*», en *Early Writings,* introducción de L. Colleti, Harmondsworth, Penguin, 1975, p. 247.

de la verdad de la interpretación en el psicoanálisis: «La interpretación no se pone a prueba con una verdad que decidiría por el sí o por el no; desencadena la verdad como tal. Solamente es verdad en tanto que se sigue verdaderamente». No hay nada «teológico» en esta precisa formulación, solamente la comprensión de la debida unidad dialéctica de teoría y práctica en la interpretación psicoanalítica (no solo en ella): el «test» de la teoría de la interpretación del analista se encuentra en el efecto-verdad que desencadena en el paciente. Así es como hay que (re)leer también la Tesis XI de Marx: el «test» de la teoría marxista es el efecto-verdad que desencadena en sus destinatarios (los proletarios) al transformarlos en sujetos revolucionarios.

El *locus communis* «¡tienes que verlo para creerlo!» siempre se debería leer junto a su inversión: «¡Tienes que creer para verlo!». Aunque existe la tentación de oponer estas perspectivas –el dogmatismo de la fe ciega contra una apertura hacia lo inesperado–, no obstante hay que insistir sobre la verdad contenida en la segunda versión: la verdad, como opuesta al conocimiento, es como un Acontecimiento badiouano, algo que solamente una mirada comprometida, la mirada de un sujeto que «cree en él», es capaz de ver. Tomemos el caso del amor: en el amor solamente el amante ve en el objeto de su amor esa X que es la causa de su amor, el objeto del paralaje; en este sentido, la estructura del amor es la misma que la del Acontecimiento badiouano, que también existe solamente para aquellos que se reconocen a sí mismos en él. No puede haber ningún Acontecimiento para un observador objetivo no comprometido. Sin esta posición comprometida las simples descripciones del estado de las cosas, no importa lo exactas que sean, no consiguen generar efectos emancipatorios; en última instancia, solo pueden hacer que el peso de la mentira sea todavía más opresivo, o, citando de nuevo a Mao, solo consiguen «levantar una roca para dejarla caer sobre sus propios pies».

Cuando en 1948 Sartre vio que probablemente iba a ser difamado por los dos bandos de la Guerra Fría, escribió: «Si eso sucediera, solamente demostraría una cosa: o que soy muy torpe o que estoy en el camino correcto»[7]. Da la casualidad de que yo mismo me siento así a menudo: se me ataca por ser un antisemita *y* por difundir mentiras sionistas; por ser un encubierto nacionalista esloveno *y* por ser un antipatriota traidor a mi nación[8]; por ser un criptoestalinista que defiende el terror *y* por difundir mentiras burguesas sobre el comunismo... Así que podría ser, solo

---

[7] Citado en I. H. Birchall, *Sartre Against Stalinism,* Nueva York, Berghahn Books, 2004, p. 3.

[8] Golda Meir dijo una vez: «Podemos perdonar a los árabes por matar a nuestros niños. No podemos perdonarles por obligarnos a matar a los suyos». De manera similar estoy tentado a decir: puedo perdonar a aquellos que me atacan por ser un mal esloveno y por lo que me hacen, pero no puedo perdonarles nunca por obligarme a actuar como un representante de los intereses eslovenos, contrarrestando así su primitivo racismo.

podría ser, que esté en el camino correcto, el camino de la fidelidad a la libertad[9]. En *Espartaco,* la película de Stanley Kubrick, hay una conversación, por otra parte demasiado sentimental-humanista, entre Espartaco y un pirata que se ofrece para organizar el viaje de los esclavos a través del Adriático. El pirata le pregunta directamente si es consciente de que la rebelión de los esclavos está condenada, de que más pronto o más tarde los rebeldes serán aplastados por el ejército romano; ¿va a continuar luchando hasta el final, incluso enfrentándose a una derrota inevitable? La respuesta de Espartaco es, desde luego, afirmativa: la lucha de los esclavos no es simplemente un intento pragmático por mejorar su posición, es una rebelión fundada en principios en favor de la libertad, de forma que, incluso si pierden y todos mueren, su lucha no habrá sido en vano, ya que habrán reafirmado su compromiso incondicional con la libertad. En otras palabras, el propio acto de rebelión, cualquiera que sea el resultado, ya equivale a un éxito en la medida que ilustra la idea inmortal de la libertad (y habría que dar a la palabra «idea» todo su peso platónico).

Por lo tanto, este libro es un libro para la lucha que suscribe la definición sorprendentemente relevante del apóstol Pablo: «Nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los líderes, contra las autoridades, contra los gobernantes mundiales *[kosmokratoras]* de esta oscuridad, contra la maldad espiritual en los Cielos» (*Efesios* 6, 12). O, traducido al lenguaje actual: «Nuestra lucha no es contra individuos corruptos, sino contra aquellos en el poder en general, contra su autoridad, contra el orden global y la mistificación ideológica que lo sostiene». Comprometerse en esta lucha significa respaldar la fórmula de Badiou *mieux vaut un désastre qu'un désêtre:* mejor es asumir el riesgo y comprometerse en fidelidad a un Acontecimiento-Verdad, incluso si acaba en una catástrofe, que vegetar en la utilitaria-hedonista supervivencia sin acontecimiento de lo que Nietzsche llama «los últimos hombres». Lo que Badiou rechaza así es la ideología liberal del victimismo, con su reducción de la política a un programa para evitar lo peor; que renuncia a todos los proyectos positivos para perseguir la opción menos mala. Sobre todo porque, como señaló amargamente Arthur Feldmann, un escritor judío de origen vienés, el precio que pagamos normalmente por la supervivencia es el de nuestras vidas.

---

[9] La fidelidad debe oponerse estrictamente al fanatismo: la intolerante adhesión del fanático a su causa no es más que la desesperada expresión de sus dudas e incertidumbres, de su falta de confianza en la Causa. Un sujeto verdaderamente dedicado a su Causa regula su eterna fidelidad por medio de constantes traiciones.

I Negación: la utopía liberal

Contra los amantes de los tártaros

¿Qué es la ideología? En enero de 2010, el portavoz parlamentario de la Union pour un Mouvement Populaire, el partido gobernante francés, propuso el borrador de una ley que prohíbe en Francia el velo completo en las calles y en todos los demás espacios públicos. El anuncio de la ley llegó después de un angustiado debate de seis meses sobre el *burka* y su equivalente árabe, el *niqab,* que cubre la cara de la mujer, dejando una pequeña raja para los ojos. Todos los principales partidos políticos expresaron su rechazo al *burka:* el principal partido de la oposición, el Parti Socialiste, manifestó que «se oponía totalmente al *burka*», equiparándolo a una «prisión para mujeres». Los desacuerdos son de naturaleza puramente táctica: aunque el presidente Nicolas Sarkozy se opone a una prohibición directa del *burka,* que considera contraproducente, en octubre de 2009 pidió «un debate sobre la identidad nacional», afirmando que el *burka* atenta «contra la cultura francesa». La ley impone multas de hasta 750 euros para cualquiera que aparezca en público «con su rostro totalmente enmascarado»; las excepciones permiten la utilización de máscaras en las «ocasiones festivas tradicionales», tales como los carnavales. Se imponen penas más duras sobre los hombres que «obliguen» a sus mujeres o hijas a vestir velos de cuerpo entero. La idea básica es que el *burka* o el *niqab* son contrarios a las tradiciones francesas de libertad y a las leyes sobre los derechos de las mujeres; o, citando a Jean-François Copé, «podemos medir la modernidad de una sociedad por la manera en que trata y respeta a las mujeres». Por ello la nueva legislación está dirigida a proteger la dignidad y la seguridad de las mujeres, y ¿qué puede ser menos problemático que semejante lucha contra una ideología (y una práctica) que somete a la mujer a la más despiadada dominación masculina?

Sin embargo, los problemas empiezan con la declaración de Sarkozy de que los velos «no son bienvenidos» porque, en un país secular como Francia, intimidan y distancian a los no musulmanes... No se puede menos que observar cómo el ataque sobre el *burka,* supuestamente universalista, en nombre de los derechos humanos y de la dignidad de la mujer, acaba en una defensa del particular modo de vida francés. Sin embargo, no es suficiente someter esta ley a una crítica pragmática afirmando, por ejemplo, que si entra en vigor solamente aumentará la opresión de las mujeres musulmanas, a las que simplemente no se permitirá abandonar el hogar, aislándolas más de la sociedad y dejándolas expuestas a un tratamiento más duro dentro de matrimonios forzados, etc. (Además, la multa agravaría los problemas de pobreza y de falta de trabajo: castigará a las mismas mujeres, que probablemente controlen menos su propio dinero.) El problema es más fundamental. En primer lugar, lo que hace que todo el debate sea sintomático es el carácter marginal del problema: toda la nación habla sobre ello, aunque en Francia el número total de mujeres que visten cualquiera de los dos tipos de velos de cuerpo entero sea de alrededor de 2.000, de una población total de 1.500.000 mujeres adultas musulmanas. (Por cierto, la mayoría de las mujeres que visten velos completos tienen menos de treinta años y una parte importante de ellas son francesas que se han convertido al islam.) La siguiente característica curiosa es la ambigüedad de la crítica del *burka,* que se realiza a dos niveles. En el primero se presenta como una defensa de la dignidad y libertad de oprimidas mujeres musulmanas: se considera inaceptable que en una Francia secular cualquier mujer tenga que vivir una vida excluida del espacio público, subordinada a la brutal autoridad patriarcal y todo lo demás. En segundo lugar, sin embargo, el argumento se desplaza por regla general hacia las ansiedades de los franceses no musulmanes: las caras cubiertas por el *burka* no encajan con las coordenadas de la cultura y de la identidad francesa, «intimidan y distancian a los no musulmanes»... Algunas mujeres francesas incluso han sugerido que perciben la utilización del *burka* como una humillación *propia,* como ser brutalmente excluidas, rechazadas de un vínculo social.

Esto nos lleva al verdadero enigma: ¿por qué un encuentro con una cara cubierta por un *burka* desencadena semejante ansiedad? ¿Es porque una cara tan tapada ya no es la cara levinasiana, esa Otredad de la que emana la incondicional llamada ética? ¿Pero qué pasaría si se tratara del caso contrario? Desde una perspectiva freudiana, la cara es la máscara final que oculta el horror de la Cosa-Vecino: la cara es lo que hace que el Vecino sea *le semblable,* un compañero con el que podamos identificarnos y compenetrarnos. (Sin mencionar el hecho de que actualmente muchas caras se modifican quirúrgicamente y así quedan privadas de los últimos vestigios de la autenticidad natural.) Esta es la razón por la que la cara cubierta nos enfrenta directamente con el abismo de la Cosa-Otro, con el Vecino en su extraña dimensión. El mismo hecho de cubrir el rostro oblitera un escudo protector, de manera que la Cosa-Otro nos mira directamente

(recordemos que el *burka* tiene una estrecha raja para los ojos; no podemos verlos, pero sabemos que ahí hay una mirada). Alphonse Allais proponía su propia versión de la danza de los siete velos de Salomé: cuando Salomé está completamente desnuda, Herodes grita: «¡Sigue, sigue!», esperando que se quite también el velo de la piel. Deberíamos imaginar algo similar con el *burka:* lo contrario de una mujer que se quita el *burka* para revelar su cara. ¿Qué pasa si damos un paso más e imaginamos a una mujer «despojándose» de la misma piel de su cara, de manera que lo que vemos debajo es precisamente una anónima superficie oscura, homogénea, algo parecido a un *burka* con una estrecha raja para la mirada? En su expresión más radical, «¡amar al vecino!» significa precisamente el imposible = real amor por este sujeto des-subjetivizado, por esa monstruosa mancha oscura cortada por una raja / mirada... Por este motivo en los tratamientos psicoanalíticos el paciente no se sienta cara a cara con el analista: ambos miran a un tercer punto, ya que solamente la suspensión de la cara es la que abre el espacio para la adecuada dimensión del Vecino. Y también ahí es donde se encuentra el límite del conocido tema crítico-ideológico de la sociedad del control total, en la que somos constantemente rastreados y registrados; lo que elude el ojo de la cámara no es algún secreto íntimo, sino la propia mirada, la mirada-objeto como la grieta / mancha en el Otro.

Esto nos lleva a la verdadera base (casi en el sentido militar del término) de la ideología. Cuando leemos una abstracta proclamación «ideológica» somos claramente conscientes de que la «gente real» no la experimenta en abstracto; para pasar de las proposiciones «abstractas» a las «vidas reales» de la gente, es necesario añadir la insondable densidad de un contexto del «mundo de la vida». La ideología no está constituida por proposiciones abstractas en sí mismas; por el contrario, la ideología es en sí misma esta misma textura del «mundo de la vida» que «esquematiza» las proposiciones haciéndolas «habitables». Tomemos, por ejemplo, la ideología militar: se vuelve «habitable» solamente en el contexto de las obscenas reglas y rituales no escritos (las canciones de marcha, el *fragging**, las alusiones sexuales...) en el que está incrustada. Por esto, si hay una experiencia ideológica en su expresión más pura, en su nivel cero, se produce en el momento en que adoptamos una actitud de irónico distanciamiento, riéndonos de los disparates en los que estamos dispuestos a creer. En ese momento de deliberada carcajada, cuando miramos el absurdo de nuestra fe, es cuando nos volvemos sujetos puros de ideología, cuando la ideología ejerce su mayor control sobre nosotros[1]. Esta también es

* El término procede de la Guerra de Vietnam y se refiere a matar a uno de los tuyos y hacer que parezca obra del enemigo *[N. del T.]*.

[1] Aquí deberíamos rechazar la premisa que subyace en el análisis que hace Harry Frankfurt de la sandez: la ideología es precisamente lo que queda cuando hacemos el gesto de «dejarnos de sandeces» (no sorprende que cuando en una entrevista se le pidió que diera el nombre de un político no propenso a decir sandeces, Frankfurt citara a John McCain).

la razón por la que, si uno quiere observar a la ideología contemporánea en funcionamiento, todo lo que hace falta es ver algunos de los programas de viajes de Michael Palin en la BBC: su actitud básica de adoptar un benevolente distanciamiento irónico hacia las diferentes costumbres –disfrutando con la observación de las peculiaridades locales mientras se eliminan los datos realmente traumáticos– equivale a un racismo posmoderno en su forma más esencial. Cuando se nos muestran escenas de niños hambrientos en África, con un llamamiento para que hagamos algo para ayudarles, el mensaje ideológico subyacente es algo parecido a decir «¡no pienses, no politices, olvida las verdaderas causas de su pobreza; simplemente actúa, contribuye económicamente de manera que no tengas que pensar!». Rousseau ya entendió perfectamente la falsedad de los admiradores multiculturalistas de las culturas extranjeras cuando, en *Emilio,* advirtió contra «el filósofo que ama a los tártaros para que así se le dispense de amar a sus vecinos»[2].

Así, cuando hablamos del «espíritu objetivo» (la sustancia de las convenciones) como la compleja red de reglas no escritas que determinan lo que podemos decir / ver / hacer, deberíamos complicar más la descripción de Foucault de una *episteme* discursiva: el «espíritu objetivo» también, y por encima de todo, determina eso que conocemos, pero sobre lo cual tenemos que hablar y actuar como si no lo conociéramos, y eso que no conocemos pero sobre lo que tenemos que hablar y actuar como si lo conociéramos. Determina, en resumen, lo que tenemos que saber pero tenemos que pretender que no sabemos. El ascenso de los así llamados fundamentalismos étnicos y religiosos es una rebelión contra esta tupida red de convenciones que anclan nuestras libertades en una sociedad liberal. Lo que se teme no son las incertidumbres de la libertad y de la permisividad, sino, por el contrario, la opresiva red de regulaciones[3].

Así que ¿dónde está la ideología? Cuando estamos tratando con un problema que es indudablemente real, la designación-percepción ideológica introduce su invisible mistificación. Por ejemplo, la tolerancia designa un problema real; cuando la

---

[2] Algunas veces, la crítica de la ideología es solo una cuestión de desplazar el énfasis. En Fox News Channel, el programa de Glenn Beck, el infame Groucho Marx de la derecha populista se merece su reputación de hacer reír; aunque no cuando intenta hacerlo. La dramaturgia de su típico *show* empieza con una violenta presentación satírica de sus oponentes y de sus argumentos, acompañada por una gesticulación digna de Jim Carrey; a esta parte, que se supone que nos hace reír, le sigue un «serio» mensaje moral y sentimental. Pero debemos reservar nuestras risas para este momento final; lo que hace reír es la estupidez de la «seria» parte final, no la mordaz sátira, cuya vulgaridad simplemente debe avergonzar a cualquier persona racional que sea un poco decente.

[3] Sería interesante volver a leer a Marcel Proust en el contexto de este tema de las costumbres no escritas: el problema de *En busca del tiempo perdido* es «¿cómo es posible la aristocracia en los tiempos democráticos, una vez que las señales externas de la jerarquía están abolidas?»; y su respuesta es: a través de la compleja red de hábitos informales no escritos (gestos, sabores) por medio de los cuales aquellos que están «dentro» reconocen «lo suyo» e identifican a aquellos que simplemente pretenden pertenecer al círculo interior y tienen que ser condenados al ostracismo. (Esta referencia a Proust se la debo a Mladen Dólar.)

critico generalmente se me pregunta: «¿Pero cómo puedes estar a favor de la intolerancia hacia los extranjeros, a favor de la misoginia, de la homofobia?». Ahí se encuentra la trampa: evidentemente, no estoy contra la tolerancia *per se;* a lo que me opongo es a la concepción (contemporánea y automática) del racismo como un problema de intolerancia. ¿Por qué hay tantos problemas que actualmente se perciben como problemas de intolerancia, en vez de problemas de desigualdad, explotación o injusticia? ¿Por qué es la tolerancia, la que se propone como remedio, en vez de la emancipación, la lucha política o incluso la lucha armada? La fuente de esta culturalización es la derrota, el fracaso de las soluciones directamente políticas, como el Estado del bienestar social-democrático o los diversos proyectos socialistas: la «tolerancia» se ha vuelto su *ersatz* pospolítico. (Lo mismo sucede con el «acoso»: en el espacio ideológico actual, formas muy reales de acoso, como la violación, están entretejidas con la idea narcisista del individuo, hombre o mujer, que experimenta la estrecha proximidad de otros como una intrusión en su propio espacio privado.) La «ideología» en este preciso sentido es una idea que, aunque designa un problema real, difumina una línea de separación decisiva.

También esta es la razón por la que Lacan afirma: «No estoy diciendo para nada que "la política es el inconsciente", sino que "el inconsciente es política"». La diferencia es crucial. En el primer caso, el inconsciente es elevado al "gran Otro": se postula como una sustancia que domina y regula realmente la actividad política, como sucede con la afirmación de que «la verdadera fuerza que impulsa nuestra actividad política no es la ideología o el interés, sino más bien las motivaciones libidinales inconscientes». En el segundo caso, el propio gran Otro pierde su carácter sustancial, ya no es «*lo* Inconsciente», porque se transforma en un campo frágil e inconsistente, sobredeterminado por las luchas políticas. Durante un debate público en la New York Public Library hace algunos años, Bernard-Henri Lévy hizo una conmovedora argumentación a favor de la tolerancia liberal («¿no nos gustaría vivir en una sociedad donde puedes reírte de la religión dominante sin miedo a que te maten por ello? ¿Donde las mujeres sean libres de vestir como quieran y de elegir al hombre al que amar?» etc.), mientras que yo hacía una similar conmovedora argumentación a favor del comunismo («con la creciente crisis de alimentos, la crisis ecológica, las incertidumbres sobre cómo abordar cuestiones como la propiedad intelectual y la biogenética, con la construcción de nuevos muros entre los países y dentro de ellos, ¿no hay necesidad de encontrar una forma nueva de acción colectiva, que difiera radicalmente tanto del mercado como de la administración del Estado?»). La ironía de la situación estaba en que habiendo planteado las argumentaciones en estos términos abstractos, no podíamos evitar estar de acuerdo el uno con el otro. Lévy, un liberal anticomunista proponente de la línea dura del mercado libre, irónicamente resaltó que, en ese sentido, incluso él estaba a favor del comunismo…

Esta sensación de entendimiento mutuo era una prueba de que ambos estábamos hundidos en la ideología: la «ideología» es precisamente esta reducción a la simplificada «esencia» que convenientemente olvida el «ruido de fondo» que proporciona la densidad de su significado real. Una eliminación como esta del «ruido de fondo» es el mismo centro del sueño utópico.

Lo que trasmite este «ruido de fondo» es –la mayoría de las veces– la obscenidad de la bárbara violencia que sostiene la cara pública de la ley y el orden. Esta es la razón por la que la tesis de Benjamin de que cada monumento a la civilización es un monumento a la barbarie tiene un claro impacto en la misma noción de estar civilizado: «Estar civilizado significa conocer que uno es potencialmente un bárbaro»[4]. Toda civilización que niega su potencial bárbaro ya ha capitulado ante la barbarie. Así es como habría que leer el informe sobre una extraña confrontación en Viena en 1938, cuando las SS se presentaron para registrar la vivienda de Freud: el anciano y digno Freud plantado cara a cara con un joven matón de las SS es una metáfora de lo mejor de la vieja cultura europea enfrentándose a lo peor del reciente barbarismo en ascenso. No obstante, habría que recordar que las SS se consideraban y se legitimaban como los defensores de la cultura europea y de sus valores espirituales contra el barbarismo de la modernidad, con su acento en el dinero y el sexo; un barbarismo que, para los nazis, estaba epitomizado por el nombre «Freud». Esto nos sugiere que deberíamos llevar la afirmación de Benjamin un paso más allá: ¿qué ocurriría si la propia cultura no fuera más que un alto, una pausa, un respiro en la persecución de la barbarie? Quizá sea esta una de las maneras de leer la sucinta paráfrasis de Brecht que hace Paul Celan:

> ¿Qué tiempos son estos,
> cuando una conversación
> es casi un crimen
> porque incluye
> tanto [implícitamente] dicho?[5].

Parentéticamente, los continuos rumores sobre orgías salvajes en la cima de la KGB en la Rusia estalinista, e incluso la caracterización personal de varios de sus líderes (Yagoda, Yezhov, Beria) como voraces pervertidos sexuales, pueden o no ser ciertos, pero incluso si fueran ciertos contienen claramente un centro fantasmático que imagina un lugar de extremo libertinaje como la verdad oculta, la obscena Otra Escena del ascetismo oficial bolchevique. Siempre habría que ser consciente de que

---

[4] P. Bruckner, *La Tyrannie de la pénitence,* París, Grasset, 2006, p. 53 [ed. cast.: *La tiranía de la penitencia,* Barcelona, Ariel, 2008].

[5] *Poems of Paul Celan,* Nueva York, Persea Books, 2002, p. 319.

semejante verdad oculta es el inherente anverso de la ideología oficial y, como tal, no es menos fantasmática. Esto nos lleva a las limitaciones de las interpretaciones liberales del estalinismo, que se vuelven palpables cuando los críticos liberales abordan las motivaciones del estalinista: rechazan la ideología estalinista como una simple máscara cínica y engañosa, y localizan por debajo de ella a un individuo brutal, egoísta, que solo se preocupa por el poder y el placer. De esta manera, el individuo utilitario «preideológico» está postulado como la verdadera figura por debajo de la máscara ideológica. Aquí, la suposición es que el sujeto estalinista se relaciona de una manera puramente externa-instrumental con su lenguaje, mientras que dispone de otro código (el utilitario preideológico) que le permite ser completamente consciente de sus verdaderas motivaciones. Pero ¿qué pasaría si –cínica como era la utilización estalinista de la jerga oficial– no dispusieran de cualquier otro lenguaje alternativo, con el que articular su verdad? ¿No es esta locura propiamente estalinista lo que obliteran los críticos liberales, asegurándose de que permanezcamos a salvo amarrados en la imagen del ser humano que ofrece el sentido común?[6].

La grieta entre el texto oficial de la ley y su obsceno complemento no se limita a las culturas occidentales: en la cultura hindú, se produce en la oposición entre *vaidika* (el cuerpo védico) y *tantrika,* donde el tantra es el obsceno complemento (secreto) de los Vedas, el centro no escrito (o secreto, no canónico) de la enseñanza pública de los Vedas; un elemento públicamente negado, pero necesario. No sorprende que el tantra sea actualmente tan popular en Occidente: ofrece la «lógica espiritual final del último capitalismo»[7], que une los placeres espirituales y los terrenales, la trascendencia y los beneficios materiales, la experiencia divina y el consumo sin límites. Propaga la transgresión permanente de todas las reglas, la violación de todos los tabúes, la gratificación del instante como el sendero hacia la iluminación; supera el anticuado pensamiento «binario», el dualismo de la mente y el cuerpo, afirmando que el cuerpo, en su expresión más material (el lugar del sexo y la lujuria), *es* el sendero real para el despertar espiritual. La dicha viene de «decir *sí*» a todas las necesidades corporales, no de negarlas: la perfección espiritual viene de la percepción de que *ya somos* divinos y perfectos, no de que debamos alcanzar esa perfección mediante el esfuerzo y la disciplina. El cuerpo no es algo que cultivar o trabajar como expresión de verdades espirituales; por el contrario, es, directamente, el «templo para expresar la divinidad». Debemos observar de paso la oposición de esta perspectiva con el materialismo espiritual de Tarkovsky que ya he abordado a menudo en otros momentos: para Tarkovsky, el propio proceso material de *corrupción* (decadencia, descomposición, putrefacción, inercia) es espiritual, mientras

---

[6] I. Halfin, *Stalinist Confessions,* Pittsburg, University of Pittsburg Press, 2009.

[7] H. B. Urban, *Tantra: Sex, Secrecy, Politics and Power in the Study of Religion,* Berkeley, University of California Press, 2003, pp. 22 y 207.

aquí se celebra la etérea incorruptibilidad de la carne. Esta tendencia alcanza su apogeo con el ciberespacio: no es una coincidencia que el tantra sea una de las constantes referencias de los ideólogos de la Nueva Era, que insisten en la fusión del cuerpo y de la espiritualidad, en la forma del virtual «cuerpo espiritual incorpóreo», capaz de experimentar placeres extremos. Nuestro propio cuerpo biológico es una forma de *hardware* que necesita la reprogramación a través del tantra, un nuevo *software* espiritual que puede liberar o desbloquear su potencial. Las nociones tántricas se traducen aquí al ciberlenguaje: las líneas telefónicas se vuelven *nadis* del sutil cuerpo virtual, las terminales de las computadoras *chakras* (nodos de energía), el flujo del *prajna* vital es la infinita corriente de información; así obtenemos «un ciberorgasmo que combina la incorruptibilidad del ciberespacio con lo máximo del placer sensual terrenal del yo»[8].

> El sexo tántrico real hace estallar tu mente por completo, porque te lleva más allá de todas nuestras concepciones de la realidad diaria [...] Comprendiendo que nuestros cuerpos son templos para expresar la divinidad podemos [...] expandir, celebrar y compartir la *saturación vibracional* de cada célula de nuestro ser [...] mezclando sexo y espíritu[9].

Lo que siempre tendríamos que mantener presente es que no hay nada «espontáneo» en semejantes arrebatos transgresores. Por ejemplo, disfrutamos verdaderamente de fumar y beber solamente en espacios públicos, como parte del «carnaval» público, de la sagrada suspensión de las reglas ordinarias. Lo mismo sucede con el sexo y el lenguaje soez: en su expresión más intensa ninguno de los dos es una actividad en la que una pasión espontánea nos hace explotar contra los agobiantes convencionalismos sociales; por el contrario, ambos se practican «contra el principio del placer», por la mirada del Otro. (Personalmente, a mí me gusta soltar tacos solamente en público, nunca en privado, donde hacerlo me parece estúpido e inapropiado, incluso indecente.) De este modo, la violación de las reglas públicas no la lleva a cabo el ego privado, sino que viene impuesta por las mismas reglas públicas, que son en sí mismas redobladas. Esto es lo que diferencia a semejantes violaciones de la posición de la sabiduría tolerante que permite transgresiones privadas, transgresiones fuera de la mirada pública (como con la proverbial actitud católica de ignorar –incluso sugerir– infidelidades ocasionales si ayudan a mantener el matrimonio)[10].

¿Cómo se convierte realmente uno en un adulto? Sabiendo cuándo violar la regla explícita a la que se está obligado. Así, respecto al matrimonio, se puede decir que

---

[8] *Ibid.*, pp. 252-254.

[9] «Sexual Energy Ecstasy», citado en *ibid.*, p. 253.

[10] Aquí me apoyo en las reflexiones de Robert Pfaller.

uno alcanza la madurez cuando se es capaz de cometer adulterio. La única prueba de la razón es el ocasional lapsus en la «irracionalidad» (como bien sabía Hegel). La única prueba del sabor es que uno sepa cómo apreciar ocasionalmente cosas que no cumplen los criterios del buen sabor; aquellos que se atienen demasiado estrictamente a esos criterios solamente demuestran que carecen totalmente de él. (Igualmente, alguien que expresa su admiración por la *Novena Sinfonía* de Beethoven, o por alguna otra obra maestra de la civilización occidental, inmediatamente da pruebas de su falta de gusto; el verdadero gusto se demuestra alabando una obra menor de Beethoven como superior a sus «grandes éxitos».)

Quizá habría que invertir los términos de la conocida paradoja del barbero de Bertrand Russell (¿el barbero que sigue la regla de afeitar a todos los que no se afeitan a ellos mismos, de ese modo se afeita a sí mismo?), que le llevó a prohibir el principio de la autoinclusión, o del inconsistente redoblamiento propio, como la única manera de evitar la contradicción. ¿Qué pasaría si, por el contrario, fuese la «consistente» adhesión a las reglas lo verdaderamente autocontradictorio, lo que se vuelve en su opuesto? ¿Y qué pasaría si la única manera de ser verdaderamente razonable, o de demostrar verdaderamente el gusto, fuese implicarse por completo en el propio redoblamiento, en violar la regla que uno sigue autorreflexivamente?

Es como si, en la actual sociedad permisiva, las violaciones transgresoras estén permitidas solamente en la forma «privatizada», como una idiosincrasia personal, privada de cualquier dimensión espectacular o ritualista pública. De este modo podemos confesar públicamente todas nuestras extrañas prácticas privadas, que quedan simplemente como idiosincrasias personales. Quizá también deberíamos invertir aquí la fórmula estándar del desmentido fetichista: «Sé muy bien (que debería obedecer las reglas), pero no obstante… (ocasionalmente las violo, ya que esto también es parte de las reglas)». En la sociedad contemporánea, la postura predominante es, más bien: «Creo (que las repetidas transgresiones hedonistas son lo que hace que merezca la pena vivir la vida), pero no obstante… (sé muy bien que estas transgresiones no son realmente transgresoras, sino solo colorantes artificiales que sirven para reenfatizar el carácter gris de la realidad social)».

Legalistas contra confucianos

El filósofo que trató de socavar la misma posibilidad de semejantes reglas obscenas no escritas fue Immanuel Kant. En su ensayo «La paz perpetua» fundamenta lo que llama la «fórmula trascendental de la ley pública» –«todas las acciones relativas al derecho de otros hombres son injustas si la máxima que las guía no es consistente

con lo público»– en el hecho evidente de que una ley secreta, una ley desconocida para sus sujetos, legitimaría el despotismo arbitrario de aquellos que la ejercen:

> Una máxima que no puedo divulgar sin hacer fracasar mi propio objetivo debe mantenerse secreta para lograr ese objetivo; y si no puedo reconocerla públicamente sin despertar inevitablemente la oposición universal a mi proyecto, la necesaria y universal oposición que *a priori* puede ser prevista se debe solamente a la injusticia con la que la máxima amenaza a todos[11].

Sin embargo, con Kant las cosas pronto se vuelven ambiguas. Como sabe cualquier estudioso de Kant a propósito de su prohibición de la mentira, hay que estar siempre muy atento respecto a las excepciones de sus máximas universales. En el Segundo Suplemento a su ensayo «La paz perpetua», Kant hace una pregunta ingenua: ¿un contrato entre estados, que les obliga a mantener una paz perpetua, puede tener una cláusula secreta? Aunque admite que un artículo secreto en un contrato bajo la ley pública es objetivamente una contradicción, permite una excepción por razones subjetivas. Esta excepción no es la que se hubiera podido esperar, es decir, una cláusula que permitiera los sórdidos compromisos de la *Realpolitik* para mantener la paz, como, por ejemplo, la infame cláusula secreta del tratado germano-soviético de 1939 respecto a la partición de Polonia y de otros estados del este europeo. Más bien es algo que como tema de una cláusula secreta puede parecer mucho más inocente, incluso ridículo: «Las opiniones de los filósofos sobre las condiciones de la posibilidad de la paz pública serán consultadas por los estados armados para la guerra». ¿Por qué esta cláusula debía permanecer secreta? Porque si se hiciera pública parecería humillante para la autoridad legislativa de un Estado: ¿cómo puede la autoridad suprema, «a la que debemos atribuir naturalmente la mayor sabiduría», buscar enseñanzas entre sus súbditos? Esto puede sonar absurdo, pero ¿no respetamos este secreto incluso actualmente? Cuando Habermas estuvo en Inglaterra durante el periodo del gobierno de Blair, ¿no le invitó Blair a una discreta cena de la que no informaron los medios de comunicación? Kant estaba, así, en lo cierto: esta cláusula debía permanecer secreta porque hace algo más aterrador que exponer el fondo oculto, cínico, del poder legal (en la época actual, el poder del Estado puede admitir orgullosamente su lado oscuro y dar publicidad al hecho de que, discretamente, está haciendo cosas sucias que es mejor que no conozcamos): subraya la ceguera, estupidez e ignorancia del poder, unos atributos que nunca son personales, sino institucionales: a pesar de la aportación de cientos de expertos muy cualificados, por ejemplo, los resultados de la invasión de Irak fueron catastróficos.

---

[11] I. Kant, *Perpetual Peace,* Nueva York, Penguin Books, 2009, p. 62 [ed. cast.: *Sobre la paz perpetua,* Madrid, Akal, 2012].

Sin embargo, hay un problema con la tesis de Kant: lo que era impensable para Kant era la «ideología totalitaria» moderna como opuesta a la simple ansia autoritaria de poder: la voluntad de imponer sobre la realidad una visión de un mundo mejor elaborada teóricamente. En los regímenes totalitarios como el estalinismo, los gobernantes escuchaban realmente demasiado las advertencias de los filósofos; ¿y no sucedía lo mismo ya con Robespierre, que se apoyaba en Rousseau, tan apreciado por Kant? Y la historia continúa hasta la actualidad: Brecht, Sartre, Heidegger... ¡Gracias a Dios que los que están en el poder no escuchan demasiado el consejo de los filósofos! En la década de los años sesenta, cuando China denotó su primera bomba nuclear, Karl Jaspers defendió un gran ataque atómico sobre China para impedir que se convirtiera en una amenaza para la paz mundial. En la misma China antigua, el rey de Qin –que despiadadamente unificó el país y que, en el 221 antes de nuestra era, se proclamó su primer emperador, estableciendo el modelo primitivo de gobierno «totalitario»– también se apoyaba con tanta fuerza en el consejo de los filósofos «legalistas» que se puede considerar el primer caso de un régimen de Estado impuesto sobre la sociedad por una decisión consciente, bien planeada, de romper con pasadas tradiciones y de imponer un orden nuevo concebido originalmente en la teoría:

> El rey de Qin no era necesariamente el cerebro del equipo; sus consejeros, libres de las restricciones de la vida de la corte, eran los que habían planeado y organizado su ascenso al poder. El plan para instalarlo como el gobernante del mundo había dado comienzo antes incluso de que hubiera nacido con el razonamiento que hacían estudiosos, hace mucho tiempo fallecidos, de que el mundo necesitaba un príncipe ilustrado. Había seguido adelante con [...] una alianza de estudiosos a la búsqueda de un patrocinador que les permitiera asegurar sus propios fines políticos. Ying Zheng, el rey de Qin, se convirtió en el primer emperador con la ayuda de grandes sabios[12].

Los legalistas –los primeros de ellos, Han Fei y el gran Li Si– surgieron de la crisis del confucionismo. Cuando entre los siglos V y III antes de nuestra era China atravesó el periodo de los «estados en guerra», los confucianos consideraron que la causa final de esta lenta pero persistente decadencia estaba en la traición a las antiguas tradiciones y costumbres. Confucio no era tanto un filósofo como un protoideólogo: lo que le interesaba no eran las verdades metafísicas, sino más bien un orden social armónico, dentro del cual los individuos pudieran llevar vidas felices y éticas. Él fue el primero en bosquejar claramente lo que se tiene la tentación de llamar el escenario elemental de la ideología, su nivel cero, y que consiste en reivindicar la autoridad (sin nombre) de alguna importante tradición. Se hacía referencia a

[12] J. Clements, *The First Emperor of China,* Chalford, Suton Publishing, 2006, p. 16.

un tiempo original en el que esta tradición todavía reinaba por completo (cuando «un rey era realmente un rey, un padre realmente un padre», etc.), en contraste con el periodo actual, que aparecía como el tiempo de la decadencia, de la desintegración de los lazos sociales orgánicos, de la creciente brecha entre las cosas y las palabras, entre los individuos y sus títulos o papeles sociales. No sorprende que Confucio representara sus enseñanzas como lecciones trasmitidas desde la antigüedad. Y el hecho de que sea fácil demostrar lo a menudo que hacía exactamente lo contrario al proponer algo totalmente nuevo –en otras palabras, que la tradición a la que apelaba era lo que Eric Hobsbawm ha llamado una «tradición inventada»– hace que su insistencia en que él era un «trasmisor y no un creador» sea aún más sintomática: su referencia a la tradición era una necesaria ilusión estructural.

De acuerdo con Confucio, la gente vivía sus vidas dentro de parámetros firmemente establecidos por el Cielo (que, más que un significativo Ser Supremo, designa el orden natural superior de las cosas, con sus ciclos y modelos establecidos). Los hombres son, no obstante, responsables de sus acciones, especialmente de su trato a los otros: podemos hacer poco o nada por alterar nuestro predestinado periodo de existencia, pero determinamos lo que conseguimos y lo que nos hace ser recordados. El Cielo gobierna el universo físico a través del *ming*, o «destino», que está más allá del entendimiento y control humano, y gobierna el universo moral, el universo del comportamiento humano, a través de *T'ien ming*, o «el mandato del Cielo». Este mandato está basado en la idea de que el Cielo está ante todo preocupado por el bienestar de los humanos y de la sociedad humana; para poder alcanzar ese bienestar el Cielo instituye el gobierno y la autoridad. El Cielo da su mandato a una familia o a un individuo para que gobierne sobre otros seres humanos con justicia e imparcialidad; los gobernantes tienen que hacer que el bienestar de su pueblo sea su principal preocupación. Cuando los gobernantes o una dinastía fracasan en gobernar de esta manera, el Cielo acaba con su mandato y se lo otorga a otro. Entonces, ¿no es el Cielo el nombre chino para el gran Otro? En este sentido, ¿no está el gobierno del Partido Comunista legalizado por el «Mandato del Cielo», que obliga a los comunistas a gobernar de una manera que haga que el bienestar de su pueblo sea su principal preocupación?[13].

Más problemática para Confucio era su percepción de que las instituciones políticas de su tiempo se habían derrumbado totalmente. Atribuyó este desmoronamiento al hecho de que aquellos que ejercían el poder, así como aquellos que ocupaban posicio-

[13] Un sujeto verdaderamente revolucionario debería abandonar esta referencia al Cielo: no hay ningún Cielo, ninguna Ley cósmica superior que pueda justificar nuestros actos. Por eso, cuando Mao Zedong decía «hay un gran desorden bajo el cielo, la situación es excelente», estaba haciendo una observación que puede interpretarse exactamente en términos lacanianos: la inconsistencia del gran Otro abre el espacio para el acto.

nes subordinadas, lo hacían atribuyéndose títulos que no se merecían. Se dice que, cuando se le preguntaba sobre los principios de la buena gobernanza, Confucio replicaba: «El buen gobierno consiste en que el gobernante sea un gobernante, el ministro un ministro, el padre un padre, y el hijo un hijo». En Europa, a esto lo llamamos una visión corporativista: la sociedad es como un cuerpo donde cada individuo tiene que permanecer en su lugar adecuado y desempeñar su particular papel. Esto es precisamente lo opuesto a la democracia: en la democracia, nadie está obligado a permanecer en su particular lugar, todo el mundo tiene el derecho a participar en los asuntos universales, a tener voz en las deliberaciones sobre la dirección de la sociedad. No sorprende, entonces, que la descripción de Confucio del desorden que observa en la sociedad que le rodea –«los gobernantes no gobiernan y los súbditos no sirven»– proporcione una buena descripción de una sociedad realmente democrática, en la que los sujetos unidos gobiernan y los gobernantes nominales les sirven.

Confucio propone aquí una cierta clase de teoría protoalthusseriana de la interpelación ideológica: el «gran Otro» ideológico (la Tradición), encarnado en sus aparatos (rituales), interpela a los individuos, y depende del individuo el vivir y actuar de acuerdo con el título que le hace lo que es. Si reclamo para mí un título e intento participar en las varias relaciones jerárquicas a las que tengo derecho en virtud de ese título, entonces tengo que estar a la altura del significado de dicho título. El análisis de Confucio de la falta de conexión entre las cosas y sus nombres, y la necesidad de corregir esas circunstancias, se conoce normalmente como su enseñanza sobre el *zhengming,* la «rectificación de nombres» (este nombre es en sí mismo sintomáticamente poco apropiado: lo que necesita rectificarse son los actos, que deberían corresponderse con sus nombres):

> Si el lenguaje no es correcto, entonces lo que se dice no es lo que se quiere decir; si lo que se dice no es lo que se quiere decir, entonces lo que debe hacerse queda sin hacerse; si eso queda sin hacerse, la moral y el arte se deteriorarán; si la justicia se extravía, el pueblo se encontrará en una indefensa confusión. Por ello no debe haber ninguna arbitrariedad en lo que se dice. Esto es lo que importa por encima de todo[14].

Confucio, que siempre pide el respeto a la tradición, a los rituales y a la cortesía, aquí debilita la misma cosa que defiende. ¿No están todas las buenas maneras basadas en el hecho de que «lo que se dice no es lo que se quiere decir»? Cuando en una mesa pregunto a mi colega «¿puedes pasarme la sal, por favor?», no digo lo que quiero decir. Le pregunto si *puede* hacerlo, pero lo que realmente quiero decir es que simplemente lo *debería* hacer. Si mi colega quisiera ser realmente riguroso, res-

[14] A. Waley, *The Analects of Confucius,* Nueva York, Alfred A. Knopf, 2000, p. 161.

pondería: «Sí, puedo» y luego ignoraría la petición. Así, cuando Confucio escribe: «Mirar a nada en desafío del ritual, escuchar nada en desafío del ritual, hablar de nada en desafío del ritual, nunca mover una mano o un pie en desafío del ritual»[15], nos está diciendo precisamente que «digamos lo que no queremos decir»: los rituales están para ser seguidos, no entendidos; cuando los obedecemos, repetimos fórmulas cuyo significado siempre resulta oscuro para nosotros mismos.

Lo que los «legalistas» hicieron fue abandonar las mismas coordenadas de semejante percepción de la situación: para los confucianos la tierra estaba sumida en el caos porque las antiguas tradiciones no estaban siendo obedecidas y los estados que como el Qin, con su organización militarmente centralizada, ignoraban las viejas costumbres se percibían como la encarnación de lo que estaba mal. Sin embargo, al contrario que su maestro Xunzi, que consideraba a las naciones como la Qin como una amenaza para la paz, Han Fei «propuso lo inconcebible, que pudiera ser que el camino seguido por el gobierno Qin no fuera una anomalía a la que enfrentarse, sino una práctica que emular»[16]. La solución se encontraba en lo que parecía el problema: la verdadera causa de los problemas no era el abandono de las antiguas tradiciones, sino *estas mismas tradiciones* que diariamente demostraban su incapacidad para servir como principios rectores de la vida social. Como Hegel señaló en el prólogo de su *Fenomenología del espíritu,* el criterio con el que evaluamos la situación y establecemos que es problemática es, en sí mismo, parte del problema y debería ser abandonado. Han Fei aplicaba esta misma lógica al hecho de que la mayoría de los hombres son malvados por naturaleza, no están dispuestos a actuar por el bien común: en vez de lamentarse de ello, vio la maldad humana como una oportunidad para el poder del Estado, como algo que un poder iluminado por la teoría adecuada (una teoría que describe las cosas de la manera que realmente son, «más allá del bien y del mal») podía manejar aplicando los mecanismos apropiados: «Donde Xunzi vio un hecho desafortunado, el que los hombres eran malvados por naturaleza, Han Fei vio un desafío para la institución de severas leyes que controlaran esa naturaleza y la utilizaran en beneficio del Estado»[17].

Uno de los grandes logros de la teoría política de la izquierda contemporánea (Althusser, Balibar, Negri y demás) ha sido la rehabilitación de Maquiavelo, rescatarle de la habitual lectura «maquiavélica». Ya que los legalistas a menudo son presentados como los primeros maquiavélicos, habría que hacer lo mismo con ellos, extrayendo una esencia emancipatoria radical de su predominante imagen como proto«totalitarios». Una rápida mirada a las tres premisas centrales de la doctrina legalista deja clara esta esencia:

---

[15] *Ibid.,* p. 153.

[16] J. Clements, *op. cit.,* p. 34.

[17] *Ibid.,* p. 77.

«Fa»: ley o principio. El código de la ley debe estar claramente escrito y hecho público. Todas las gentes bajo el gobernante son iguales ante la ley. Las leyes deben recompensar a aquellos que las obedecen y castigar, en consonancia, a aquellos que se atreven a romperlas. El sistema de leyes dirige al Estado y no el gobernante. – Estos son inequívocas marcas de fábrica de un igualitarismo antifeudal: las leyes deben ser públicas, conocidas por todos; todos son iguales a los ojos de la ley; el sistema legal se encuentra incluso por encima del gobernante.

«Shu»: táctica o arte. El gobernante tiene que emplear tácticas y «secretos» especiales para asegurarse que otros no se apoderen del control del Estado; especialmente importante es que nadie pueda comprender las motivaciones del gobernante, y así nadie pueda saber qué forma de comportamiento puede ayudarle a sobresalir, excepto seguir las leyes. – Este «maquiavélico» punto también tiene un núcleo emancipatorio-igualitario: si las motivaciones del gobernante son desconocidas, todo lo que queda son las propias leyes.

«Shi»: legitimidad, poder o carisma. La posición del gobernante, no el propio gobernante, es la que mantiene el poder. Por ello, el análisis de las tendencias, del contexto y de los hechos es esencial para un verdadero gobernante… – ¿No es esta la primera versión de la perspectiva, formulada por los grandes pensadores europeos modernos, desde Pascal a Marx, de que la gente no trata a una persona como rey porque sea rey, sino más bien que esta persona es rey porque se la trata como tal? El carisma es el resultado «performativo» de prácticas sociales simbólicas, no una propiedad natural (o espiritual) de la persona que lo ejerce[18].

En la práctica (y en la teoría), estos tres principios recibieron naturalmente un giro «totalitario»: un gobernante tenía que tener a su disposición un excesivo número de leyes que, aunque individualmente fuera pública, clara e inequívoca, se contradecía parcialmente con las demás. Dentro de un marco tan complejo de leyes, donde el acatamiento de una ley fácilmente lleva al conflicto con otra, una simple acusación encontrará a casi todos, de cualquier posición social, infringiendo algo, con una inocencia difícil, si no imposible, de probar. Esto permite a los agentes del gobernante practicar el «shu», la táctica o el arte de elegir qué ley aplicar en una situación concreta: el poder está representado no solo por medio del cumplimiento de la ley, sino también por la selección de qué ley se impone y la ausencia o cese de la imposición de alguna otra ley que la contraviene. Semejante imposición selectiva de las leyes finalmente se produce a discreción del gobernante: de esta manera el misterio del placer del emperador se co-

[18] Véase la entrada de Wikipedia para «Legismo».

municaba a las masas. La lección es totalmente lacaniana: en la inconsistencia del Otro (el sistema de leyes), en la contingencia que habita en su mismo corazón, es donde se encuentra el impenetrable deseo, así como la *jouissance,* del Otro.

Aquí hay que observar algo inimaginable para nuestra tradición occidental: las dos teorías opuestas, confucionismo y legismo, comparten una premisa profundamente materialista. Para ambas, la verdad de la ideología no cuenta, incluso se da a entender que los mitos ideológicos son «bellas mentiras»; lo que cuenta es cómo funcionan los mitos y rituales ideológicos, su papel para mantener el orden social. También resulta interesante observar cómo los legalistas chinos, estos proto«totalitarios», ya formularon una visión que más tarde propondría el liberalismo, es decir, una visión del poder del Estado que, en vez de descansar en las costumbres y convenciones del pueblo, le somete a un mecanismo que hace que sus mismos vicios trabajen a favor del bien común. Para todos aquellos que desechan semejante noción «totalitaria» del poder del Estado como un mecanismo neutral para dirigir a los individuos, se podría imaginar una nueva versión de la secreta cláusula kantiana: «Aparentar públicamente consultar a los filósofos, ¡pero no confiar en sus palabras!».

Ninguna casta sin parias

Este mismo materialismo es claramente perceptible en *The Laws of Manu*[19], el antiguo texto indio que es una de las obras más ejemplarmente ideológicas de toda la historia de la humanidad. En primer lugar porque, aunque el texto engloba todo el universo, incluyendo sus orígenes míticos, no obstante se centra en *las prácticas diarias, como la materialidad inmediata de la ideología:* cómo (qué, dónde, con quién, cuándo...) comemos, defecamos, tenemos sexo, andamos, entramos en un edificio, trabajamos, hacemos la guerra, etc. Pero también porque el libro representa un giro radical respecto a su punto de partida (su presupuesto), el antiguo código de los Vedas. Lo que encontramos en los Vedas es una brutal cosmología basada en asesinar y devorar: las cosas superiores matan y comen / consumen a las inferiores, los más fuertes se comen a los más débiles, es decir, la vida es un juego de suma cero en el que la victoria de uno es la derrota de otro. La «gran cadena del ser» aparece aquí fundada en la «cadena alimenticia», en la gran cadena de comer: los dioses se comen a los mortales humanos, los humanos se comen a los mamíferos, los mamíferos se comen a animales más pequeños que comen plantas, las plantas «comen» agua y tierra... este es el eterno ciclo del ser. Entonces, ¿por qué los Vedas afirman que el estrato social en la cima no está formado por los reyes-guerreros, más fuertes que

[19] *The Laws of Manu,* traducción de W. Doniger, Penguin Books, 2000.

todos los demás humanos, que se «comen» a todos ellos, sino por la casta de los sacerdotes? Aquí es donde se hace evidente la ingenuidad ideológica del código: la función de los sacerdotes es evitar el primero, el nivel más elevado de la cósmica cadena del comer, en el que los mortales humanos son devorados por los dioses. ¿Cómo? Llevando a cabo sacrificios rituales. Los dioses deben ser aplacados, su sed de sangre debe ser satisfecha y el truco de los sacerdotes es ofrecer a los dioses un sacrificio sustitutivo (simbólico): un animal u otro alimento recomendado en vez de una vida humana. El sacrificio es necesario no para conseguir algún favor especial de los dioses, sino para asegurarse de que la rueda de la vida siga girando. Los sacerdotes realizan una función que se ocupa del equilibrio de todo el universo: si los dioses se quedan hambrientos, todo el ciclo de la vida cósmica se ve alterado. Desde el mismo principio, la noción «holística» de la gran cadena del ser –cuya realidad es la brutal cadena del más fuerte que se come al más débil– se basa, así, en un engaño: no es una cadena «natural», sino una cadena basada en una excepción (en los humanos que no quieren ser devorados). De ese modo, los sacrificios son inserciones sustitutivas dirigidas a restaurar el ciclo completo de la vida.

Este fue el primer contrato entre ideólogos (los sacerdotes) y los que estaban en el poder (los reyes-guerreros): los reyes, que retienen el poder real (sobre la vida y muerte de otra gente), reconocían la superioridad formal de los sacerdotes como la casta más elevada, y a cambio de esta apariencia de superioridad los sacerdotes legitimarían el poder de los reyes-guerreros como parte del orden cósmico natural. Sin embargo, entre los siglos VI y V antes de nuestra era se produjo algo nuevo: una radical «reevaluación de todos los valores» en forma de una violenta reacción universalista en contra de esta cósmica cadena alimenticia; el ascético rechazo de toda esta infernal maquinaria de la vida que se reproduce a sí misma mediante el sacrificio y el comer. El círculo de la cadena alimenticia se percibe ahora como el círculo del sufrimiento eterno y la única manera de alcanzar la paz es abandonarlo. (Con respecto a los alimentos, esto, naturalmente, supone el vegetarianismo, no comer animales muertos.) De perpetuar el ciclo de la vida en el tiempo, pasamos al objetivo de entrar en el eterno Vacío. Con esta inversión, desde una postura de afirmación de la vida a una renuncia del mundo comparable al rechazo cristiano del universo pagano, los valores más elevados ya no son la fortaleza y la fertilidad, sino la compasión, la humildad y el amor. El mismo significado del sacrificio cambia con esta inversión; ya no hacemos sacrificios para que el infernal ciclo de la vida pueda continuar, sino para librarnos a nosotros mismos de la culpa de participar en ese ciclo.

¿Cuáles son las consecuencias sociopolíticas de esta inversión? ¿Cómo podemos evitar la conclusión de que toda la jerarquía social, fundamentada en la «gran cadena de alimentación» de devoradores y devorados, debe ser suspendida? Es aquí donde brilla la genialidad de *The Laws of Manu:* su operación ideológica básica es

unir la jerarquía de las castas y la ascética renuncia al mundo haciendo que la pureza en sí misma sea el criterio para el lugar de cada uno en la jerarquía de castas: «El vegetarianismo fue propuesto como la única manera de liberarse uno mismo de los lazos de la violencia natural que afectaban negativamente al karma propio. Un fenómeno concomitante de esta nueva práctica dietética fue una jerarquía social gobernada en gran medida por la relativa realización del ideal de la no violencia. La jerarquía de las clases sociales no variaba, pero su racionalidad sí lo hacía»[20]. Los sacerdotes vegetarianos están en la cima, tan cerca de la pureza como es humanamente posible; les siguen los reyes-guerreros, que controlan la sociedad dominándola y matando a la vida; ellos son en cierto modo el negativo de los sacerdotes, esto es, mantienen hacia la Rueda de la Vida la misma actitud negativa que los sacerdotes, aunque en una forma agresiva / intervencionista. A continuación vienen los productores, que proporcionan los alimentos y otras condiciones materiales para la vida; finalmente, en el fondo, están los parias, cuya principal tarea es ocuparse de toda clase de excrementos, de los restos de la vida en descomposición (desde limpiar los servicios a sacrificar animales y disponer los cuerpos humanos).

Ya que las dos actitudes son en última instancia incompatibles, la tarea de su unificación es una tarea imposible y solamente se puede realizar por medio de una compleja panoplia de trucos, de desplazamientos y compromisos cuya fórmula básica es la de la universalidad con excepciones: en principio sí, pero... *The Laws of Manu* demuestra una impresionante ingenuidad al abordar esta tarea con ejemplos que a menudo bordean lo ridículo. Por ejemplo, los sacerdotes debían dedicarse al estudio de los Vedas, no al comercio; en circunstancias extremas un sacerdote puede dedicarse al comercio, pero no se le permite comerciar con determinadas cosas, como las semillas de sésamo, excepto en algunas circunstancias; si vende semillas de sésamo en circunstancias equivocadas, volverá a nacer en forma de gusano en un excremento de perro... ¿Esta estructura no es exactamente la misma que la del famoso chiste judío del mediador del matrimonio que reinterpreta cada deficiencia de la novia como un valioso activo? «Es pobre... así que sabrá cómo manejar el dinero de la familia, haciéndolo cundir al máximo.» «Es fea... así que el marido no tendrá que preocuparse de que le engañe.» «Tartamudea... así que se mantendrá callada y no molestará a su marido con un parloteo incesante», y así sucesivamente hasta el final «Apesta... pero ¿qué quieres, que sea perfecta, que no tenga ningún defecto?». La fórmula general de este procedimiento es «establecer una regla general, seguida de un tratado que no es otra cosa que una serie de excepciones cada vez más específicas... "Un mandamiento específico tiene más fuerza que uno general"»[21]. En otras palabras, la gran lección de *The Laws of Manu* es que el verdadero

---

[20] *Ibid.*, p. xxxvii (introducción de la traductora).

[21] *Ibid.*, p. lv.

poder regulador de la ley no se encuentra en sus prohibiciones directas, en la división de nuestros actos entre lo permitido y lo prohibido, sino en *la regulación de las mismas violaciones de las prohibiciones:* la ley silenciosamente acepta que las prohibiciones básicas son violadas (o, incluso, discretamente nos solicita que las violemos), y entonces, una vez que nos encontramos nosotros mismos en una posición de culpa, nos dice cómo reconciliar la violación de la ley violando la prohibición de una manera regulada.

No hay nada «oriental» en este procedimiento, la Iglesia cristiana afrontó el mismo problema desde el siglo IV en adelante, cuando se convirtió en la Iglesia del Estado: ¿cómo reconciliar la sociedad de clases feudal, donde ricos señores gobernaban sobre miserables campesinos, con la igualitaria pobreza del colectivo de creyentes que se describe en los Evangelios? La solución de Tomás de Aquino era que aunque en principio la propiedad compartida es preferible, eso solo se aplica a humanos perfectos; para la mayoría de nosotros, que habitamos en el pecado, la propiedad privada y la diferencia de riqueza son naturales e incluso es pecaminoso reclamar el igualitarismo o la abolición de la propiedad privada en nuestras perdidas sociedades, esto es, pedir para gente imperfecta lo que solamente corresponde a la gente perfecta. Incluso el budismo a menudo cae en esta trampa; por ejemplo, en la forma de permitir (solo) una violencia perpetrada con una actitud no violenta, a través de la paz interior y la distancia: «Incluso aunque Buda prohibió tomar la vida, también enseñó que hasta que todos los seres sensitivos estén unidos mediante el ejercicio de la compasión infinita, nunca habrá paz. Por ello, como un medio de llevar la armonía a cosas que son incompatibles, la muerte y la guerra son necesarias»[22].

¿Este complemento de la universalidad con excepciones es un caso de lo que Hegel llamó lo «universal concreto»? Definitivamente, no, y ello por una razón muy precisa: aunque tanto la estructura de la ley universal con excepciones como el «universal concreto» hegeliano movilizan la brecha entre lo universal y lo particular, la naturaleza de la brecha es diferente en cada caso. En el primero, se trata simplemente de la brecha entre el principio puro o la ley universal y la consideración pragmática de las circunstancias particulares, es decir, la noción (en última instancia empírica) del exceso de riqueza de un particular contenido concreto sobre cualquier principio abstracto; en otras palabras, aquí la universalidad precisamente *permanece abstracta,* por lo que, para ser operativa en la vida real, tiene que ser tergiversada o adaptada a circunstancias particulares. En el segundo caso, por el contrario, la tensión es absolutamente inmanente, inherente a la propia universalidad: el hecho de que una universalidad se actualice a sí misma en una serie de excepciones es una consecuencia de que esta universalidad esté en guerra consigo misma, marcada por un inherente punto muerto o imposibilidad. (Lo mismo sucede con la idea del co-

[22] Shaku Soen, citado en B. A. Victoria, *Zen at War,* Nueva York, Weatherhilt, 1998, p. 29.

munismo: no es suficiente decir que la idea de comunismo no debe aplicarse como un dogma abstracto, que, en cada caso, se deben tomar en consideración las circunstancias concretas. Tampoco es suficiente decir, a propósito del fracaso de los países comunistas del siglo XX, que esa mala aplicación de ninguna manera descalifica la idea de comunismo. Las imperfectas –o más bien catastróficas– actualizaciones de la idea dan fe de una «contradicción interna» en el mismo corazón de la idea.)

Tomemos (quizá sorprendentemente) un caso del «universal concreto» hegeliano: una maravillosa historia judía sobre un estudioso del Talmud contrario a la pena de muerte; encontrándose en una situación embarazosa por el hecho de que la pena de muerte esté ordenada por el propio Dios, propuso una solución maravillosamente práctica: no se debía invalidar directamente el mandamiento divino, eso hubiera sido blasfemia; pero se podía tratar como si Dios hubiera tenido un lapsus mental, su momento de locura, e inventar una compleja red de subregulaciones y condiciones que, dejando intacta la posibilidad de la pena de muerte, aseguraran que esa posibilidad nunca se pusiera en práctica[23]. La bondad de este procedimiento es que gira alrededor del truco habitual de prohibir algo en principio (la tortura, por ejemplo), para luego agregar suficientes reservas («excepto en circunstancias extremas especificadas») como para asegurar que se pueda practicar cuando se quiera hacerlo. Es tanto «en principio sí, pero en la práctica nunca» como «en principio no, pero cuando las circunstancias excepcionales lo exijan, sí». Nótese la asimetría entre los dos casos: la prohibición es más firme cuando uno permite la tortura en principio; en este caso, el «sí» de los principios *nunca* permite que se realice; mientras que, en el otro, el «no» de los principios permite *excepcionalmente* que se realice. En otras palabras, la única «reconciliación» entre lo universal y lo particular es la de la *excepción universalizada:* solamente la postura que vuelve a formular cada caso particular como una excepción trata todos los casos particulares *sin excepciones.* Y ahora debería estar claro por qué este es un caso de «universalidad concreta»: la razón por la que deberíamos encontrar una manera de argumentar, en cada caso particular, que la pena de muerte no se merece se encuentra en nuestra conciencia de que hay algo equivocado en la misma idea de la pena de muerte, de que esta idea es una injusticia enmascarada como justicia.

Esta referencia al judaísmo debe vincularse al hecho de que el Libro de Job (del Antiguo Testamento) puede tomarse como el primer ejercicio en la crítica de la ideología de toda la historia de la humanidad. *The Laws of Manu* debería contraponerse al Libro de Job como uno de los textos fundadores de la ideología contra uno de los textos fundadores de su crítica. No sorprende que la administración británica en India concediera a *The Laws of Manu* el privilegio de ser utilizado como referencia para establecer el código legal que hiciera posible la dominación más eficaz del

[23] Este dato se lo debo a Eric Santner.

país; hasta el punto de que puede decirse que *The Laws of Manu* solo se convirtió retroactivamente en *el* libro de la tradición hindú, al ser elegido por los británicos para representar a la tradición entre un gran número de candidatos. (Lo mismo sucede con su obsceno anverso, el «tantra», también sistematizado por los colonizadores ingleses en un culto coherente, oscuro, violento y peligroso.) En todos estos casos estamos ocupándonos de «tradiciones inventadas». Esto también implica que la persistencia del fenómeno y de la práctica social de los intocables no es simplemente un recuerdo de la tradición: su número creció a lo largo del siglo XIX con la proliferación de ciudades que carecían de alcantarillas adecuadas, de forma que se necesitaban más parias para ocuparse de la suciedad y de los excrementos resultantes. A una escala más general, hay que rechazar la idea de que la globalización amenaza las tradiciones locales, de que aplana las diferencias: algunas veces las amenaza, más a menudo las mantiene vivas, las resucita o incluso las crea por medio de su exaptación a las nuevas condiciones; de la misma manera que, por ejemplo, británicos y españoles reinventaron la esclavitud a principios de los tiempos modernos.

Con la prohibición formal de la discriminación contra los intocables, el carácter de su exclusión cambió para volverse el obsceno complemento del orden oficial / público: públicamente negado, continúa en su existencia subterránea. Sin embargo, esta existencia subterránea es formal (se refiere al título / *status* simbólico del sujeto), por lo que no sigue la misma lógica que la conocida oposición marxista entre la igualdad formal y la desigualdad real en el sistema capitalista. Aquí, la desigualdad (la persistencia del sistema jerárquico de castas) es lo que es formal, mientras que en su vida económica y legal real los individuos son de alguna manera iguales (un intocable también puede hacerse rico, etc.)[24]. El estatus de la jerarquía de casta no es el mismo que el de la nobleza en una sociedad burguesa, que, de hecho, es irrelevante, simplemente una característica que añadir al *glamour* público del sujeto.

Aquí resulta ejemplar el conflicto entre B. R. Ambedkar y Gandhi durante la década de los años treinta. Aunque Gandhi fue el primer político hindú en defender la plena integración de los intocables, a los que llamaba «los hijos de Dios», percibía su exclusión como el resultado de la corrupción del sistema hindú original. Lo que Gandhi concebía era más bien un orden de castas (formalmente) no jerárquico, dentro del que cada individuo, hombre o mujer, tiene asignado su propio lugar; hacía hincapié en la importancia de ocuparse de los desperdicios y alababa a los intocables por realizar esta «sagrada» misión. Aquí es donde los intocables se ven expuestos a la mayor tentación ideológica: de una manera que prefigura la actual política de identidad, Gandhi les permitía «enamorarse de sí mismos» en su humillante identidad, aceptar su degra-

[24] Estoy agradecido a Shuddhabrata Sengupta, de Nueva Delhi, por llamar mi atención sobre esta decisiva distinción.

dante trabajo como una noble y necesaria tarea social, ver la degradante naturaleza de su trabajo como una señal de su sacrificio, de su disposición para hacer un trabajo sucio por el bien de la sociedad. Incluso su mandamiento más «radical» de que todos y todas, brahmanes incluidos, debían limpiar su propia mierda confunde la verdadera cuestión, que, más que referirse nuestra actitud individual, es de naturaleza social global. (El mismo truco ideológico se realiza en la actualidad cuando se nos bombardea desde todas partes con mandamientos para reciclar la basura personal, para que llevemos botellas, periódicos, etc., a sus contenedores apropiados. De esta manera, la culpa y la responsabilidad se personalizan: no hay que culpar a toda la organización de la economía, sino a nuestra actitud subjetiva, que necesita un cambio.) La tarea no es cambiar nuestro yo interior, sino abolir la intocabilidad como tal, es decir, no abolir simplemente un elemento del sistema, sino el propio sistema que genera esa intocabilidad. Al contrario que Gandhi, Ambedkar veía esto con claridad:

> [Ambedkar] subrayaba la inutilidad de abolir simplemente la intocabilidad: este mal era el producto de una clase particular de jerarquía social; lo que había que erradicar era todo el sistema de castas: «Habrá parias [intocables] mientras haya castas». [...] Gandhi respondía que, por el contrario, se trataba de una cuestión sobre los fundamentos del hinduismo, una civilización que en su forma original ignoraba de hecho la jerarquía[25].

Aunque Gandhi y Ambedkar se respetaban mutuamente, y a menudo colaboraron en la lucha por la dignidad de los intocables, sus diferencias aquí son insalvables: se trata de las diferencias entre la solución «orgánica» (resolver los problemas regresando a la pureza del sistema no corrupto original) y la solución verdaderamente radical (identificar el problema como el «síntoma» de todo el sistema, el síntoma que solo puede resolverse aboliendo todo el sistema). Ambedkar vio claramente cómo la estructura de las cuatro castas no une a cuatro elementos que pertenecen al mismo orden: mientras que las tres primeras castas (sacerdotes, reyes-guerreros, mercaderes-productores) forman un Todo consistente, una tríada orgánica, los intocables son, como el «modo de producción asiático» de Marx, la «parte de ninguna parte», el elemento inconsistente dentro del sistema que ocupa el lugar de lo que excluye el sistema como tal; y, como tales, los intocables representan la universalidad. O, como señalaba Ambedkar, «habrá parias mientras haya castas». Mientras haya castas, habrá un excesivo elemento excremental de valor cero que, aunque formalmente sea parte del sistema, no tiene un lugar adecuado dentro de él. Gandhi confundía esta paradoja, como si fuera posible una estructura de castas ar-

[25] C. Jaffrelot, *Dr. Ambedkar and Untouchability,* Nueva Delhi, Permanent Black, 2005, pp. 68-69.

moniosa. La paradoja de los intocables es que están doblemente marcados por la lógica excremental: no solo se ocupan de excrementos impuros, su propio estatus formal dentro del cuerpo social es el de excremento.

Por esto, la paradoja propiamente dialéctica es que, si hay que romper el sistema de castas, no es suficiente con invertir el estatus de los intocables, elevándolos al estatus de «hijos de Dios»; en vez de ello, el primer paso debe ser exactamente el contrario: *universalizar* su estatus excremental a toda la humanidad. Martin Luther propuso directamente semejante identidad excremental para el hombre: el hombre es como una mierda divina, cae del ano de Dios; y, efectivamente, solamente dentro de esta lógica protestante de la identidad excremental del hombre es donde se puede formular el verdadero significado de la Encarnación. En la Iglesia ortodoxa, Cristo pierde en última instancia su estatus excepcional: su misma idealización, su elevación a un noble modelo le reduce a una *imagen* ideal, a una figura que *imitar* (todos los hombres deben esforzarse por convertirse en Dios); la *imitatio Christi* es una fórmula más ortodoxa que católica. En el catolicismo, la lógica predominante es la de un *intercambio simbólico:* los teólogos católicos disfrutan cavilando sobre escolásticos argumentos jurídicos sobre cómo Cristo pagó el precio de nuestros pecados, etc. No sorprende que Lutero reaccionara mal al mezquino resultado de esta lógica: la reducción de la redención a algo que puede comprarse a la Iglesia. El protestantismo, finalmente, plantea la relación como *real,* concibiendo a Cristo como un Dios que, en Su acto de Encarnación, libremente se *identificó a Sí mismo con Su propia mierda,* con el excremental real que es el hombre; y solamente a este nivel es donde se puede comprender la noción propiamente cristiana del amor divino como el amor por la miserable entidad excremental llamada «el hombre». Aquí nos estamos ocupando de algo a lo que irónicamente se puede aludir como la posición proletaria cósmico-teológica, cuyo «juicio infinito» es la identidad del exceso y la universalidad: la mierda de la tierra es el sujeto universal. (Este estatus excremental del hombre ya está señalado por el papel del sacrificio en los Vedas originales: mediante la sustitución de los humanos como víctimas expiatorias, el sacrificio atestigua el papel excéntrico, excepcional del hombre en esta gran cadena de alimento; parafraseando a Lacan, el objeto expiatorio representa al hombre para los otros miembros «ordinarios» de la cadena alimenticia.) He aquí un pasaje bastante sorprendente, si es que no directamente espeluznante, de las *Memorias* de Pablo Neruda, que trata precisamente del invisible espacio excremental y de lo que se puede descubrir al explorarlo. El hecho que se describe se produjo cuando era el cónsul de Chile en Sri Lanka (Ceilán):

> Mi solitario *bungalow* estaba lejos de contar con cualquier adelanto urbano. Cuando lo alquilé, intenté encontrar dónde estaba el cuarto de baño; no lo pude ver en ningún sitio. Realmente no estaba en ninguna parte cerca de la ducha, sino en la parte de atrás de la casa. Lo inspeccioné con curiosidad. Era una caja de madera con un

agujero en el centro, muy parecido a un artefacto que había conocido en el campo chileno cuando era pequeño. Pero nuestros retretes se colocaban sobre un pozo profundo o sobre agua en circulación. Aquí el receptáculo era un simple cubo de metal debajo del redondo agujero.

El cubo se limpiaba cada mañana, pero no tenía ni idea de cómo desaparecía su contenido. Una mañana me levanté más pronto de lo habitual, y me quedé asombrado cuando vi lo que había estado pasando.

A la parte de atrás de la casa, andando como una oscura estatua, llegó la mujer más guapa que había visto en Ceilán hasta entonces, una tamil de la casta de los parias. Vestía un sari rojo y oro de la tela más barata. Tenía pesados brazaletes en sus tobillos desnudos. Dos minúsculos puntos rojos relumbraban a cada lado de la nariz. Debían ser de vulgar vidrio, pero en ella parecían rubíes.

Anduvo solemnemente hasta la letrina sin echarme más que una mirada de reojo, sin molestarse en reconocer mi existencia, y se desvaneció con el molesto receptáculo en su mano, alejándose con los pasos de una diosa.

Era tan hermosa que, a pesar de su humilde trabajo, no me la podía quitar de la cabeza. Como un asustadizo animal de la jungla, pertenecía a alguna otra clase de existencia, a un mundo diferente. La llamé, pero no sirvió de nada. Después de eso, algunas veces dejaba un regalo en su camino, una pieza de seda o alguna fruta. Ella pasaba sin ver ni oír. La innoble rutina había sido transformada por su oscura belleza en el consciente deber ceremonial de una reina indiferente.

Una mañana decidí llegar hasta el final. La agarré con fuerza por el brazo y la miré a los ojos. No había ningún idioma en el que pudiéramos entendernos. Retraídamente, dejó que la llevara y pronto estuvo desnuda en mi cama. Su talle, tan esbelto, sus rellenas caderas, las desbordantes copas de sus pechos la convertían en una de las milenarias esculturas del sur de India. Fue la reunión de un hombre y una estatua. Mantuvo sus ojos completamente abiertos todo el rato, sin respuesta en absoluto. Tenía razón al despreciarme. La experiencia no volvió a repetirse[26].

A continuación, Neruda pasa a otro tema. Este pasaje es destacable no solo por razones evidentes: la desvergonzada historia de una violación, con los detalles sucios discretamente omitidos («dejó que la llevara y pronto estuvo desnuda en mi cama»; ¿cómo es que llegó a estar desnuda? Evidentemente, no lo hizo ella sola), la mistificación de la pasividad de la víctima en una indiferencia divina, la falta de una elemental decencia y vergüenza por parte del narrador (si la chica le atraía, ¿no le molestaba el que estuviera oliendo, viendo y ocupándose de su mierda cada maña-

[26] P. Neruda, *Memoirs,* Nueva York, Farrar, Strauss y Giroux, 2001, pp. 99-100 [ed. cast.: *Memorias,* Barcelona, Seix Barral, Barcelona, 1974]. Debo esta referencia a S. Anand, Nueva Delhi.

na?). Su característica más destacable es la divinización de los excrementos: una sublime diosa aparece en el mismo lugar donde se esconden los excrementos. Habría que tomarse muy en serio esta ecuación: elevar al exótico Otro a una divinidad indiferente es estrictamente igual que tratarlo como a una mierda.

La suerte legal, o el salto del Acto

Entonces, ¿cuál es la dimensión de la ley que la ley no puede admitir públicamente? La mejor manera de percibir esto es por medio de una paradoja lógica que utiliza Jean-Pierre Dupuy en su admirable texto sobre la película de Hitchcock *Vértigo:*

> Un objeto posee una propiedad X hasta el momento T; después de T, no es solo que el objeto ya no tiene esa propiedad X; es que no es verdad que haya poseído esa X en algún momento. El valor-verdad de la proposición «el objeto O tiene la propiedad X en el momento T», por ello, depende del momento en que se enuncia esta proposición[27].

Aquí habría que observar la precisa formulación: no es que el valor-verdad de la proposición «el objeto O tiene la propiedad X» dependa del tiempo al que se refiera esa proposición; *incluso cuando se especifica este tiempo, el valor-verdad depende del tiempo en el que se enuncia la propia proposición.* O, citando el título del texto de Dupuy, «cuando muera, nada de nuestro amor habrá existido nunca». Si tomamos el matrimonio y el divorcio, el argumento más inteligente a favor del derecho al divorcio (propuesto, entre otros, por no otro que el joven Marx) no se refiere a lugares comunes, como «igual que todas las cosas, los líos amorosos no son eternos, cambian con el paso del tiempo», etc.; más bien reconoce que la indisolubilidad es inherente a la misma noción de matrimonio. La conclusión es que el divorcio siempre tiene un alcance retrospectivo: no significa solamente que ahora se anula un matrimonio, sino algo mucho más radical, que un matrimonio debe anularse porque *nunca fue un verdadero matrimonio.* Y lo mismo sucede con el comunismo soviético: es claramente insuficiente decir que, durante los años de «estancamiento» con Brezhnev, «agotó su potencial», que «ya no se adaptaba a los nuevos tiempos»; lo que demuestra su miserable fin es que se vio atrapado en un punto muerto histórico *desde el mismo comienzo.*

---

[27] Véase J.-P. Dupuy, «Quand je mourrai, rien de notre amour n'aura jamais existé», manuscrito inédito de una intervención en el coloquio Vertigo *et la philosophie,* París, Ecole Normale Supérieure, 14 de octubre de 2005.

Quizá esta paradoja proporciona una pista sobre los giros y vueltas del proceso dialéctico hegeliano. Tomemos la crítica de Hegel del Terror revolucionario jacobino como un ejercicio en la abstracta negatividad de la libertad absoluta, una libertad que no puede estabilizarse ella misma en un orden social concreto de libertad y que, por lo tanto, tiene que acabar en la furia de la autodestrucción. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que, en la medida en que se trata de una elección histórica (entre la manera «francesa» de permanecer dentro del catolicismo, y así verse obligado a tomar parte en el autodestructivo Terror revolucionario, y el camino «alemán» de la Reforma), implica exactamente la misma elemental paradoja dialéctica que la otra elección, también de la *Fenomenología del espíritu,* entre las dos lecturas de «el Espíritu es un hueso» que Hegel ilustra por medio de la metáfora fálica (el falo como órgano de inseminación o como órgano de orinar). Para Hegel la cuestión *no* es que, al contrario de la vulgar mente empírica, que solo ve el orinar, la adecuada actitud especulativa tiene que elegir la inseminación. La paradoja es que hacer la directa elección de la inseminación es la manera infalible de no entender nada: no es posible elegir directamente el «verdadero significado», porque uno *tiene* que empezar por hacer la elección «equivocada» (del orinar); el verdadero significado especulativo surge solamente a través de la lectura repetida, como el efecto secundario (o el subproducto) de la primera lectura «equivocada». Y lo mismo sucede con la vida social: la elección directa de la «universalidad concreta» de un mundo de vida ético particular solamente puede acabar en una regresión a una sociedad orgánica premoderna, que niega el derecho infinito de la subjetividad como la característica fundamental de la modernidad. Ya que el ciudadano-sujeto de un Estado moderno ya no puede aceptar la inmersión en algún papel social particular que le asigne un lugar determinado dentro del Todo social orgánico, la construcción de la totalidad racional del Estado moderno conduce al Terror revolucionario: habría que romper despiadadamente los límites de la «universalidad concreta» orgánica premoderna, y afirmar por completo el derecho infinito a la subjetividad en su negatividad abstracta. En otras palabras, el punto básico del análisis de Hegel del Terror revolucionario no está en la comprensión, bastante evidente, de cómo el proyecto revolucionario implicaba la afirmación unilateral y directa de la razón universal abstracta, y que como tal estaba condenado a perecer en la furia autodestructiva, incapaz de encauzar la trasposición de su energía revolucionaria en un orden social concreto, estable y diferenciado; para Hegel la cuestión reside, más bien, en el enigma de por qué, a pesar del hecho de que el Terror revolucionario era un punto muerto histórico, tenemos que atravesarlo para llegar al Estado racional moderno[28].

---

[28] Véase S. Žižek, *In Defense of Lost Causes,* Londres y Nueva York, Verso, 2008, pp. 208-209 [ed. cast.: *En defensa de causas perdidas,* Madrid, Akal, 2010].

Por eso la dialéctica de Hegel no es un evolucionismo vulgar que afirma que, aunque un fenómeno puede estar justificado en su propio tiempo, merece desaparecer cuando su momento pasa: la «eternidad» de la dialéctica significa que la deslegitimación es siempre retroactiva, lo que desaparece «en sí mismo» siempre merece desaparecer. Recordemos también la paradoja del proceso de pedir disculpas: si hago daño a alguien con alguna observación grosera, lo adecuado es ofrecer una sincera disculpa, y lo apropiado que la otra parte debe hacer es decirme algo como «gracias, lo agradezco, pero no me había ofendido, sabía que no era su intención, ¡de manera que no me debe ninguna disculpa!». La cuestión es, desde luego, que aunque el resultado final sea que no era necesaria ninguna disculpa, uno tiene que atravesar el elaborado proceso de presentarla; la respuesta «no me debe ninguna disculpa» solo se puede dar una vez que realmente se ha ofrecido una disculpa, así que, aunque formalmente «no pasa nada» y el ofrecimiento de la disculpa se proclama innecesario, todavía hay una ganancia al final del proceso (quizá, incluso, se salva la amistad)[29].

¿No sucede, también aquí, que uno tiene que hacer algo (ofrecer una disculpa, elegir el Terror) para ver lo innecesario que es? Esta paradoja se sostiene por la distinción entre lo «constantivo» y lo «performativo», entre el «sujeto del enunciado» y el «sujeto de la enunciación»: al nivel del contenido enunciado, toda la operación carece de significado (¿por qué ofrezco una disculpa, elijo el Terror, cuando ello es innecesario?); pero lo que pasa por alto esta sensata percepción es que solamente el «equivocado» gesto superfluo es el que creaba las condiciones subjetivas que hacían posible que el sujeto viera *por qué* el gesto era realmente innecesario. El proceso dialéctico se ve así más refinado de lo que puede parecer; la noción estándar es que uno solamente puede llegar a la verdad final después de una serie de errores, de manera que estos errores no son simplemente descartados, sino «contradichos» en la verdad final, preservados allí como momentos dentro de ella. Lo que esta noción estándar pierde, sin embargo, es cómo los momentos previos son preservados *precisamente como superfluos*.

---

[29] En una escena de la maravillosa *To Be or Not to Be,* de Ernst Lubitch, un breve diálogo entre dos famosos actores polacos, María Tura y su egocéntrico marido Josef, subvierte alegremente esta lógica. Josef dice a su mujer: «He dado órdenes para que en los carteles de la nueva obra que vamos a representar tu nombre esté el primero, por encima del mío; ¡te lo mereces, querida!». Ella contesta amablemente: «Gracias, pero no tenías que haberlo hecho, ¡era innecesario!». La respuesta de Josef es: «Sabía que dirías eso, así que acabo de anular la orden y he vuelto a poner mi nombre delante».

Hay un chiste bastante conocido sobre la cocina que descansa en la misma lógica: «Cómo puede hacer cualquiera una buena sopa en una hora: preparar todos los ingredientes, cortar las verduras, etc., hervir agua, poner los ingredientes dentro, cocinarlos a fuego lento durante media hora removiendo ocasionalmente; a los tres cuartos de hora, descubres que la sopa carece de sabor y es incomible, la tiras, abres una buena lata de sopa y rápidamente la calientas en el microondas. Así es como nosotros los humanos preparamos la sopa».

Esta es la razón por la que la respuesta obvia («¿pero esta idea de cancelar retroactivamente las condiciones históricas contingentes, de transformar la contingencia en Destino, no es ideología en su expresión formalmente más pura, no es la propia forma de la ideología?») no comprende en concreto que esta retroactividad está inscrita en la propia realidad: lo que es verdaderamente «ideológico» es la idea de que, libre de las «ilusiones ideológicas», se puede pasar directamente, sin retroactividad, del momento A al momento B; como si, por ejemplo, en una sociedad ideal y auténtica, yo pudiera disculparme y la otra parte pudiera responder: «Me dolió, se necesitaba una disculpa, y la acepto», sin romper con ello cualquier regla implícita. O como si pudiéramos alcanzar el Estado moderno racional sin tener que pasar a través del «superfluo» rodeo del Terror.

¿Cómo es posible este círculo consistente en cambiar el pasado sin recurrir al viaje en el tiempo? La solución ya la propuso Henri Bergson: desde luego, no se puede cambiar la realidad / materialidad del pasado, pero lo que se puede cambiar es la dimensión virtual del pasado; cuando surge algo radicalmente Nuevo retroactivamente crea su propia posibilidad, sus propias causas o condiciones[30]. Se puede insertar (o retirar) una potencialidad dentro de la realidad pasada. Enamorarse cambia el pasado; es como si yo *siempre ya* te hubiera amado, nuestro amor estaba destinado a ser, es la «respuesta de lo real». Mi actual amor origina el pasado que le hizo nacer. Lo mismo sucede con el *poder legal:* también aquí, la sincronía precede a la diacronía. De la misma manera que, una vez que contingentemente me enamoro, ese amor se vuelve mi destino necesario, una vez que un orden legal se instala se borran sus contingentes orígenes. Una vez que *está* aquí, siempre estuvo *ya* aquí, todos los relatos sobre su origen ahora son mitos, igual que el relato de Swift sobre los orígenes del lenguaje en *Los viajes de Gulliver:* el resultado ya está supuesto por adelantado.

En *Vértigo* sucede lo contrario: el pasado se cambia de manera que pierde el *objet a.* Lo que Scottie experimenta en primer lugar en *Vértigo* es la *pérdida* de Madeleine, su amor fatal; cuando recrea a Madeleine en Judy y después descubre que la Madeleine que él conocía era realmente Judy ya pretendiendo ser Madeleine, lo que descubre no es simplemente que Judy era una falsificación (él sabía que ella no era la verdadera Madeleine, ya que la había utilizado para recrear una copia de Madeleine), sino que, *porque ella* no *era una falsificación –ella* es *Madeleine–, la propia Madeleine era ya una falsificación;* el *objet a* se desintegra; la misma pérdida se pierde, y tenemos una «negación de la negación». Su descubrimiento *cambia el pasado,* priva al objeto perdido del *objet a.*

Entonces, ¿no son los actuales neoconservadores ético-legales un poco parecidos al Scottie de la película de Hitchcock? Al querer recrear el orden perdido, hacer una

[30] Una elaboración más detallada de esta línea de razonamiento de Bergson se encuentra en S. Žižek, *op. cit.,* capítulo IX.

nueva diferenciada Madeleine a partir de la actual y promiscua Judy, tarde o temprano se verán obligados a admitir no que sea imposible restituir a Madeleine (las viejas costumbres tradicionales) a la vida, sino que Madeleine era ya Judy: la corrupción que están combatiendo en la sociedad moderna, permisiva, secular, egotista, etc., ya estaba presente desde el mismo comienzo. Se puede comparar esto con el budismo zen: aquellos que critican la imagen y la práctica occidentalizada del zen de la Nueva Era –su reducción a una técnica de relajación–, porque la consideran una traición al auténtico zen japonés, se olvidan del hecho de que las características que deploran en el zen occidentalizado ya estaban en el «verdadero» zen japonés: después de la Segunda Guerra Mundial, los budistas zen japoneses rápidamente empezaron a organizar cursos de zen para directivos de empresas, mientras que durante la guerra la mayoría apoyó al militarismo japonés y todo lo demás.

En el caso del verdadero amor, después de descubrir la verdad Scottie hubiera aceptado a Judy como «más Madeleine que la propia Madeleine» (de hecho, hace eso justamente antes de que se levante la madre superiora...): aquí hay que corregir a Dupuy. La perspectiva de Dupuy es que Scottie debería haber dejado a Madeleine en su pasado; cierto, pero ¿qué debería haber hecho al descubrir que Judy era de hecho Madeleine? La Madeleine del pasado era un reclamo imaginario, pretendiendo ser lo que no era (Judy estaba interpretando a Madeleine). Lo que Judy estaba haciendo al interpretar a Madeleine era el *verdadero amor.* En *Vértigo,* Scottie *no* ama a Madeleine; la prueba es que trata de recrearla en Judy, cambiando las propiedades de Judy para hacer que se parezca a Madeleine. Igualmente, la idea de clonar a un hijo muerto para unos padres que lo han perdido es una abominación; si los padres se satisfacen con eso, es una prueba de que su amor no era genuino: el amor no es amor por las propiedades del objeto, sino por la insondable X, el *je ne sais quoi,* en el objeto.

En su *Wissen und Gewissen,* Viktor Frankl habla sobre uno de sus pacientes de la Segunda Guerra Mundial, un superviviente de los campos de concentración que se había reunido con su mujer después de la guerra, solamente para que ella muriera poco después debido a una enfermedad contraída en el campo de concentración. El paciente se sumió en la desesperación total y todos los intentos de Frankl para sacarle de la depresión fracasaron. Hasta que un día le dijo al paciente: «Imagina que Dios me diera el poder de crear a una mujer que tuviera todas las características de tu fallecida esposa, de forma que sería indistinguible de ella: ¿me dirías que la creara?». El paciente se mantuvo en silencio un momento, entonces se levantó y dijo: «¡No, gracias, doctor!», y dándole la mano se marchó para empezar una nueva vida con normalidad[31]. En este caso, el paciente hizo lo que Scottie, que realmente intentó recrear a la misma mujer y no pudo hacerlo: se volvió consciente de que,

[31] V. Frankl, *Wissen und Gewissen,* Fráncfort, Suhrkamp, 1966.

mientras uno puede ser capaz de encontrar a la misma mujer en cuanto a todas las características positivas, uno no puede recrear el insondable *objet a* en ella.

Hay una historia de ciencia ficción, situada un par de siglos en el futuro, cuando el viaje en el tiempo se supone posible. El argumento trata sobre un crítico de arte que se queda tan fascinado por la obra de un pintor neoyorquino de nuestra era que viaja en el tiempo para encontrarlo. Sin embargo, el pintor resulta ser un despreciable borracho que le roba la máquina del tiempo y escapa al futuro; encontrándose solo en el mundo actual, el crítico pinta todos los cuadros que le habían fascinado en el futuro y que le habían llevado a viajar al pasado. Sorprendentemente, el mismísimo Henry James había utilizado ya la misma trama: *The Sense of the Past,* un manuscrito inacabado encontrado entre sus papeles y publicado póstumamente en 1917, cuenta una historia similar que, asombrosamente, también recuerda a *Vértigo* y que provocó penetrantes interpretaciones por parte de Stephen Spender y J. L. Borges. (Dupuy señala que James era amigo de H. G. Wells; *The Sense of the Past* es su versión de *La máquina del tiempo* de Wells[32].) Después de la muerte de James, la novela fue adaptada con gran éxito al teatro, *Berkeley Square,* y después pasó al cine en 1933 con Leslie Howard como Ralph Pendrel, un joven neoyorquino que, al heredar una casa del siglo XVIII en Londres, encuentra en ella un retrato de un remoto antepasado, de nombre también Ralph Pendrel. Fascinado por el retrato, cruza un misterioso umbral y se encuentra a sí mismo de vuelta en el siglo XVIII. Entre la gente que encuentra allí está el autor del retrato que le había cautivado; evidentemente, se trata de un autorretrato. En su comentario, Borges proporcionó una sucinta formulación de la paradoja: *«La causa es posterior al efecto, el motivo del viaje es una de las consecuencias del viaje»*[33]. James añadió un aspecto amoroso al viaje al pasado; retrocediendo al siglo XVIII, Ralph se enamora de Nan, una hermana de Molly, su prometida (del siglo XVIII). Nan acaba dándose cuenta de que Ralph es un viajero que viene del futuro y sacrifica su propia felicidad para ayudarle a regresar a su propio tiempo y a volver con Aurora Coyne, una mujer que antes había rechazado a Ralph, pero que ahora le aceptaría.

De ese modo, el relato de Henry James psicóticamente (en lo real) mistifica el círculo de la economía simbólica donde el efecto precede a la causa, esto es, lo crea retroactivamente. En Kant sucede exactamente lo mismo con el estatus legal de la rebelión contra un poder (legal): la proposición «lo que los rebeldes están haciendo es un crimen que merece castigo» es cierta si se pronuncia mientras se está produciendo la rebelión; sin embargo, una vez que la rebelión ha triunfado y se ha establecido un

---

[32] James estaba más interesado por el contraste de costumbres y convenciones entre el pasado cercano y el presente: los mecanismos del viaje en el tiempo eran algo extraño para él, por lo que, sabiamente, dejó inacabada la novela.

[33] Citado en J. P. Dupuy, art., cit.

nuevo orden legal, esta declaración respecto al estatus legal del mismo pasado ya no se mantiene. Aquí está la respuesta de Kant a la pregunta «¿la rebelión es un medio legítimo que puede emplear un pueblo para sacudirse del yugo de un supuesto tirano?»:

> Los derechos del pueblo yacen escarnecidos; al tirano no se le hace ninguna injusticia destronándolo. No cabe ninguna duda sobre este punto. No obstante, es altamente ilegítimo, por parte de los súbditos, el reivindicar sus derechos de esta manera. Si fracasan en la lucha y son sometidos al castigo más severo no pueden quejarse de la injusticia más de lo que lo podría hacer el tirano si ellos hubieran vencido [...] Si la sublevación resulta victoriosa, lo que se ha dicho sigue siendo totalmente compatible con el hecho de que el soberano, al retirarse al estatus de súbdito, no puede iniciar una rebelión para su restauración, pero también queda libre de todo temor a tener que responder por su anterior administración del Estado[34].

¿No ofrece aquí Kant su propia visión de lo que Bernard Williams ha llamado la «suerte moral» (o, mejor, la «suerte legal»)? El estatus (no ético, sino legal) de la rebelión se decide retroactivamente: si una rebelión triunfa y establece un nuevo orden legal, entonces ocasiona su propio *circulus vitiosus,* esto es, lleva sus propios orígenes ilegales al vacío ontológico, representa la paradoja de fundamentarse a sí misma retroactivamente. Kant establece esta paradoja incluso más claramente un par de páginas antes:

> Si una revolución violenta, engendrada por una mala constitución, introduce por medios ilegales una constitución más conforme al derecho, llevar al pueblo a la anterior constitución no estaría permitido; pero, mientras duraba la revolución, cada persona que abierta o encubiertamente participara en ella se hubiera hecho merecedora del castigo impuesto a aquellos que se rebelan[35].

Kant no podía haber sido más claro: el estatus legal del mismo acto cambia con el tiempo. Lo que mientras se produce la rebelión es un crimen punible se convierte en lo contrario después de que se establece el nuevo orden; más exactamente, simplemente desaparece, como un evanescente mediador que retroactivamente se cancela / borra a sí mismo en sus resultados. Igual sucede con el mismo comienzo, con la aparición del orden legal surgido del violento «estado de la naturaleza». Kant es plenamente consciente de que el «contrato social» no tiene un momento histórico: la unidad y la ley de una sociedad civil se impone sobre el pueblo por un acto de violencia cuyo agente no está motivado por ninguna consideración moral:

---

[34] I. Kant, *op. cit.,* Apéndice II, pp. 62-63.

[35] *Ibid.,* Apéndice I.

> Ya que una causa unificadora debe sobrevenir sobre la variedad de voliciones particulares para producir a partir de ellas una voluntad común, establecer este todo es algo que ningún individuo en el grupo puede realizar; por ello, en la ejecución práctica de esta idea no podemos contar con otra cosa que con la fuerza para establecer la condición jurídica, en la compulsión de la cual se establecerá más tarde la ley pública. No podemos esperar, ni mucho menos, encontrar en el legislador una intención moral suficiente para inducirle a someter a la voluntad general el establecimiento de una constitución legal, después de que ha formado a la nación a partir de una horda de salvajes[36].

Con lo que Kant está luchando aquí no es otra cosa que con la naturaleza paradójica del *acto* político. Recuérdese, sobre la historia del marxismo, cómo Lenin reservó su más acerba ironía para aquellos que se meten en una inacabable búsqueda de alguna clase de «garantía» para la revolución. Esta garantía asume dos formas principales: o bien la cosificada noción de la necesidad social (no se debe poner en peligro la revolución demasiado pronto, hay que esperar el momento justo, cuando la situación esté «madura» respecto a las leyes del desarrollo histórico, «es demasiado pronto para la revolución socialista, la clase obrera todavía no está madura»); o bien la concepción de la legitimidad normativa («democrática»: «la mayoría de la población no está a nuestro lado, por ello la revolución no sería realmente democrática»). Como hubiera dicho un Lenin lacaniano, es como si antes de que un agente revolucionario se arriesgue a apoderarse del poder, debiera obtener el permiso de alguna figura del gran Otro, por ejemplo, organizando un referéndum para determinar si la mayoría apoya de hecho a la revolución[37]. Con Lenin, como con Lacan, la cuestión es que una revolución *ne s'autorise que d'elle-même:* hay que asumir la responsabilidad por el *acto* revolucionario no respaldado por el gran Otro. El miedo a tomar «prematuramente» el poder, la búsqueda de garantías, es el miedo al abismo del acto y está bien representado por la anécdota sobre un diálogo entre Lenin y Trotsky justo antes de la Revolución de Octubre. Se dice que Lenin pregunta: «¿Qué nos pasará si fracasamos?». A lo que Trotsky, supuestamente, responde: «¿Y qué sucederá si triunfamos?». *Se non e vero e ben trovato*... Lo que es inimaginable, dentro de la visión positivista de la historia como un proceso «objetivo», que determina por adelantado las coordenadas posibles de las intervenciones políticas, es

---

[36] *Ibid.*

[37] Incluso algunos lacanianos alaban la democracia como la «institucionalización de la falta del Otro»: la premisa de la democracia es que ningún agente político está legitimado *a priori* para ejercer el poder, que el lugar del poder está vacío, abierto a la competencia. Sin embargo, institucionalizando la «falta», la democracia la neutraliza –normaliza–, de manera que el gran Otro está de nuevo aquí en la forma de la legitimación democrática de nuestros actos; en una democracia, mis actos están «cubiertos» como los actos legítimos que llevan adelante la voluntad de la mayoría.

precisamente una intervención política radical que cambia esas mismas coordenadas «objetivas» y que así, en cierto modo, crea las condiciones para su propio triunfo. Un acto adecuado no es simplemente una intervención estratégica en una situación, un acto delimitado por sus condiciones; retroactivamente crea sus condiciones.

Podemos ver dónde reside la debilidad de Kant: no hay ninguna necesidad de evocar la «Maldad radical» en forma de algún oscuro crimen primigenio; todas estas oscuras fantasías tienen que evocarse para confundir el propio acto. La paradoja está clara: el propio Kant, que tanto énfasis hizo sobre el carácter autónomo, no patológico, irreducible a sus condiciones del acto ético, es incapaz de reconocerlo allí donde se produce, malinterpretándolo como su opuesto, como una inimaginable «Maldad diabólica». Kant es aquí uno más de la serie de pensadores políticos conservadores (y no solo conservadores), incluyendo a Pascal y a Joseph de Maistre, que elaboraron la noción del origen ilegítimo del poder, del «crimen fundacional» sobre el que se basa el poder del Estado; para confundir estos orígenes hay que ofrecer al pueblo «mentiras nobles», heroicas narrativas sobre los orígenes. No se puede menos que respetar la brutal honestidad de la primera generación de fundadores del Estado de Israel, que de ninguna manera obliteraron el «crimen fundacional» que suponía establecer un nuevo Estado: ellos admitían abiertamente que no tenían ningún derecho sobre la tierra de Palestina, se trataba, simplemente, de una cuestión de su fuerza contra la fuerza de los palestinos. El 29 de abril de 1956, un grupo de palestinos de Gaza cruzaron la frontera para robar las cosechas en los campos del *kibbutz* de Nahal Oz. Roi, un joven miembro del *kibbutz* que vigilaba los campos, galopó hacia ellos en su caballo blandiendo un bastón para echarlos de allí; fue apresado por los palestinos y llevado a la Franja de Gaza. Cuando la ONU devolvió su cuerpo a los israelíes, le habían sacado los ojos. Al día siguiente, Moshe Dayan, entonces jefe del Estado Mayor, pronunció el panegírico en su funeral:

> No echemos hoy la culpa a los asesinos: ¿qué podemos decir contra el mortal odio que nos profesan? Han vivido en los campos de refugiados de Gaza durante los últimos ocho años, mientras que delante de sus ojos nosotros hemos transformado en nuestra propia herencia la tierra y los pueblos donde ellos y sus antepasados una vez vivieron.
>
> No es entre los árabes de Gaza, sino en medio de nosotros donde debemos buscar la sangre de Roi. ¿Cómo hemos cerrado los ojos y nos hemos negado a mirar de frente a nuestra suerte y ver el destino de nuestra generación en toda su brutalidad? ¿Hemos olvidado que este grupo de jóvenes que viven en Nahal Oz soporta sobre sus hombros la carga de las puertas de Gaza?[38].

[38] Citado del sobresaliente análisis de este caso que hace U. Aloni, «Samson the Non-European» (manuscrito inédito).

Aparte del paralelismo entre Roy y el Sansón ciego (que desempeña un papel clave en la posterior mitología de las Fuerzas de Defensa de Israel), lo que no puede menos que sorprender es la aparente incongruencia, la grieta, entre el primer y el segundo párrafo. En el primero, Dayan admite abiertamente que los palestinos tienen derecho a odiar a los judíos israelíes, ya que estos se han apoderado de su tierra; su conclusión, sin embargo, no es la evidente admisión de la culpa, sino, por el contrario, la necesidad de aceptar por completo «el destino de nuestra generación en toda su brutalidad»; o, en otras palabras, asumir la carga no de la culpa, sino de la guerra en la que la fuerza es derecho, en la que el triunfo es para el más fuerte. La guerra no era cuestión de principios o de justicia, era un ejercicio de «violencia mítica»; una percepción totalmente obliterada por la reciente autolegitimación israelí. Como en el caso del feminismo, que nos enseñó a descubrir las huellas de la violencia en lo que aparece, en la cultura patriarcal, como una autoridad natural (del padre), debemos recordar la violencia de base obliterada por el actual sionismo; los sionistas deberían simplemente leer a Dayan y a Ben Gurion.

Esto nos lleva a la idea liberal contemporánea de justicia global, cuyo propósito no es solo caracterizar todas las injusticias pasadas como crímenes colectivos, sino que también supone la utopía políticamente correcta de «compensar» la pasada violencia colectiva (hacia negros, nativos americanos, emigrantes chinos...) mediante dinero o medidas legales. *Esta* es la verdadera utopía, la idea de que un orden legal puede indemnizar por sus crímenes fundacionales, borrando de este modo retroactivamente su culpa y recuperando su inocencia. Lo que se encuentra al final de este camino es la utopía ecológica de la humanidad en su totalidad pagando su deuda con la naturaleza por toda su pasada explotación. De hecho, ¿no es la idea de «reciclar» parte del mismo modelo de compensación por pasadas injusticias? La noción utópica subyacente es la misma: el sistema que surgió mediante la violencia debe pagar su deuda para recobrar un equilibrio ético-biológico. El ideal de «reciclar» supone la utopía de un círculo cerrado en sí mismo en el que se niegan todos los residuos, todo el inútil resto: nada se pierde, toda la basura se reutiliza. A este nivel es donde se debe hacer el cambio del círculo a la elipse: ya en la propia naturaleza no hay un círculo de reciclado total, hay unos residuos inutilizables. Recuérdese la metódica locura del «Panopticon» de Jeremy Bentham, en donde todo, hasta los excrementos y la orina de los prisioneros, debía usarse de nuevo. Respecto a la orina, Bentham propuso la siguiente ingeniosa solución: los muros exteriores de las celdas no deberían ser totalmente verticales, sino ligeramente curvados hacia el interior, de manera que, cuando los prisioneros orinaran sobre la pared, el líquido gotearía hacia adentro, manteniendo calientes las celdas en invierno... Esto es por lo que la apropiada actitud estética de un ecologista radical no es la de admirar o anhelar la prístina naturaleza de los bosques vírgenes y del cielo limpio, sino más bien la de aceptar el desperdicio como tal, de descubrir el

potencial estético del desperdicio, de la decadencia, de la inercia del material podrido que no sirve para nada.

La utopía de una raza de demonios

Esto finalmente nos lleva al corazón de la utopía liberal. Para el liberalismo, por lo menos en su forma radical, el deseo de someter a la gente a un ideal ético considerado universal es «el crimen que contiene todos los crímenes», la madre de todos los crímenes; supone la brutal imposición sobre los demás del punto de vista propio, la causa del desorden civil. Por ello, si se quiere establecer la paz civil y la tolerancia, la primera condición es librarse de la *«tentación moral»:* la política debe ser totalmente purgada de ideales morales y hecha «realista», tomando a la gente como es, contando con su verdadera naturaleza, no con exhortaciones morales. Aquí el mercado resulta ejemplar: la naturaleza humana es egotista, no hay manera de cambiarla; lo que se necesita es un mecanismo que haga que los vicios privados trabajen para el bien común (la «astucia de la razón»). En su ensayo «La paz perpetua», Kant proporcionaba una fórmula precisa de esta característica clave:

> Muchos dicen que la república tendría que ser una nación de ángeles, porque los hombres, con sus tendencias egoístas, no son capaces de vivir en una constitución de forma tan sublime. Pero precisamente con estas inclinaciones, la naturaleza viene en ayuda de la voluntad general establecida sobre la razón, a la que se reverencia aunque sea impotente en la práctica. De ese modo es solamente cuestión de una buena organización del Estado (que está al alcance del hombre), donde los poderes de cada inclinación egoísta se arreglan de modo que uno modera o destruye los ruinosos efectos del otro. La consecuencia para la razón es la misma que si ninguno de ellos existiera, y el hombre se ve obligado a ser un buen ciudadano incluso aunque no sea una persona moralmente buena.
>
> El problema de organizar un Estado, por muy duro que parezca, puede resolverse incluso para una raza de demonios con tal de que sean inteligentes. El problema es: «Dada una multitud de seres racionales que requieren leyes universales para su preservación, aun cuando cada uno de ellos está secretamente inclinado a eximirse de esas leyes, cómo establecer una constitución de tal manera que, aunque sus intenciones privadas entren en conflicto, se controlen unas a las otras, con el resultado de que su conducta pública sea la misma que si no tuvieran esas intenciones». Un problema como este puede ser resoluble; no requiere que sepamos cómo lograr la mejora moral de los hombres, sino solo que conozcamos los mecanismos de la naturaleza para utilizarlos sobre los hombres, organizando el conflicto de las hostiles intenciones presentes en un

pueblo de tal manera que se vean obligadas a someterse a la coacción de las leyes. De este modo se establece un estado de paz en el que las leyes tienen fuerza[39].

Hay que proseguir esta línea de razonamiento hasta su conclusión: un liberal plenamente consciente debería limitar intencionadamente su altruista disposición a sacrificar su propio bien por el bien de otros, consciente de que la manera más efectiva de actuar en favor del bien común es seguir el egotismo privado de cada cual. El inevitable anverso del lema de la astucia de la razón, «vicios privados, bien común», es «bienes privados, desastre común». Desde el mismo comienzo del liberalismo hay en él una tensión entre la libertad individual y los mecanismos objetivos que regulan el comportamiento de una muchedumbre. Bastante pronto, Benjamin Constant formuló claramente esta tensión: en los individuos todo es moral, pero en las muchedumbres todo es físico. Todas las personas son libres como individuos, pero son una simple pieza de una máquina cuando son parte de una muchedumbre. En ningún otro lugar está más claro el legado de la religión: esto, exactamente, es la paradoja de la predestinación, del insondable mecanismo de la gracia representado, entre otros lugares, en el triunfo del mercado. Los mecanismos que producirán la paz social son independientes de la voluntad, así como de los méritos de los individuos.

La tensión interna de este proyecto es discernible en los dos aspectos del liberalismo, en el liberalismo del mercado y en el liberalismo político. Jean-Claude Michéa vincula perspicazmente esto a dos significados del término «right»*: la derecha política insiste en la economía de mercado, la culturizada izquierda, políticamente correcta, insiste en la defensa de los derechos humanos, a menudo la única *raison d'être* que le queda. Aunque la tensión entre estos dos aspectos del liberalismo es irreducible, no obstante están inextricablemente vinculados como las dos caras de la misma moneda.

Actualmente, el significado del «liberalismo» se mueve entre dos polos opuestos: el liberalismo económico (individualismo del libre mercado, oposición a una fuerte regulación del Estado, etc.) y el liberalismo político (con un énfasis sobre la igualdad, solidaridad social, permisividad, etc.). En Estados Unidos, los republicanos son más liberales en el primer sentido y los demócratas en el segundo. La cuestión, desde luego, es que, aunque no se puede decidir mediante un análisis detallado cuál es el «verdadero» liberalismo, tampoco se puede resolver el punto muerto proponiendo una clase de síntesis dialéctica «más elevada», o «evitar la confusión» haciendo una clara distinción entre los dos sentidos del término. La tensión entre los dos significados es inherente al mismo contenido que el «liberalismo» se esfuerza en designar, es constitutiva del propio con-

---

[39] I. Kant, *op. cit.*, p. 36.

* En castellano, la derecha o el derecho *[N. del T.]*.

cepto, de manera que esta ambigüedad, lejos de señalar una limitación de nuestro conocimiento, señala la más íntima «verdad» de la noción de liberalismo.

Tradicionalmente, cada forma básica de liberalismo aparece necesariamente como la opuesta de la otra; los liberales defensores multiculturalistas de la tolerancia, en general, se resisten al liberalismo económico y tratan de proteger a los indefensos de las fuerzas del mercado libres de restricciones. De ese modo tenemos la doble paradoja de los derechistas tradicionalistas, que apoyan la economía de mercado mientras que ferozmente rechazan la cultura y las costumbres que engendra esa economía, y su contrapartida, la izquierda multiculturalista, que opone resistencia al mercado (aunque, como observa Michéa, cada vez menos), mientras que con entusiasmo refuerza la ideología que engendra ese mismo mercado. (Hace medio siglo, la sintomática excepción la constituía la singular Ayn Rand, que defendía tanto el liberalismo de mercado *como* un completo egotismo individualista, privado de todas las formas tradicionales de moralidad respecto a los valores familiares y al sacrificio por el bien común.) Sin embargo, actualmente parece que entramos en una nueva era en la que es posible que se combinen ambos aspectos: personajes como Bill Gates, por ejemplo, pasan por ser radicales del mercado *y* multiculturalistas humanitarios.

Aquí nos encontramos con la paradoja básica del liberalismo. En el mismo centro de la visión liberal está inscrita una posición antiideológica y antiutópica: el liberalismo se concibe a sí mismo como «la política del mal menor», su ambición es producir «el mundo menos malo posible», evitando así un mal mayor, al considerar que en última instancia cualquier intento por imponer un bien positivo es la fuente de todo mal. El chiste de Churchill sobre la democracia, el peor de todos los sistemas políticos con la excepción de todos los demás, representa todavía mejor al liberalismo. Semejante visión se sustenta en un profundo pesimismo sobre la naturaleza humana: el hombre es un animal egoísta y envidioso y, si se intenta construir un sistema político apelando a su bondad y altruismo, el resultado será la peor clase de Terror (tanto los jacobinos como los estalinistas presuponían la virtud humana)[40]. Sin embargo, la crítica liberal de la «tiranía de Dios» tiene un precio: cuanto más penetra su programa en la sociedad, más se convierte en su opuesto. La afirmación de no querer otra cosa que el mal menor, una vez reivindicada como el principio de un orden global nuevo, reproduce gradualmente las mismas características del enemigo al que afirma combatir. El orden global liberal se presenta claramente a sí

[40] El habitual razonamiento liberal-conservador contra el comunismo es que, al pretender imponer sobre la realidad un imposible sueño utópico, necesariamente acaba en un Terror mortal. Sin embargo, ¿qué pasa si no obstante se insistiera en asumir el riesgo de imponer lo imposible sobre la realidad? Incluso si de esta manera no obtenemos lo que queríamos y/o esperábamos, no obstante cambiamos las coordenadas de lo que parece «posible» y damos lugar a algo genuinamente nuevo.

mismo como el mejor de todos los mundos posibles; su modesto rechazo de las utopías acaba en la imposición de su propia utopía liberal-del mercado, que supuestamente se convertirá en realidad cuando nos sometamos por completo a los mecanismos del mercado y establezcamos los derechos humanos universales. Detrás de todo eso acecha la pesadilla totalitaria final, la visión de un Hombre Nuevo que ha dejado atrás todo el viejo equipaje ideológico.

Como sabe cualquier cercano observador de los puntos muertos que surgen de la corrección política, la separación de la justicia legal de la Bondad moral –que debe ser relativizada e historizada– acaba en un moralismo opresivo rebosante de rencor. Sin ninguna sustancia social «orgánica» que fundamente las normas de lo que Orwell con aprobación calificaba como la «decencia común» (todas las normas desechadas como libertades individuales subordinadas a formas sociales protofascistas), el minimalista programa de leyes, dirigido simplemente a evitar que los individuos se invadan entre sí (molestando o «acosando» a los otros), se vuelve una explosión de reglas morales y legales, un proceso inacabable (una «espuria infinidad» en sentido hegeliano) de legalización y moralización, conocido como «la lucha contra todas las formas de discriminación». Si no hay costumbres compartidas que actúen para influir en la ley, si solamente está el hecho básico de sujetos que «acosan» a otros sujetos, ¿quién –en ausencia de semejantes costumbres– decide lo que se considera «acoso»? En Francia hay asociaciones de gente obesa que reclaman que cesen todas las campañas públicas contra la obesidad y a favor de una alimentación saludable, ya que dañan la autoestima de las personas obesas. Los militantes de Veggie Pride* condenan el «especismo» de los comedores de carne (que discrimina entre los animales, privilegiando al animal humano, lo que para ellos es una forma especialmente vergonzosa de «fascismo») y exigen que la «vegetofobia» se trate como una cierta clase de xenofobia y declarada un crimen. Podríamos ampliar la lista para incluir a aquellos que luchan por el derecho al matrimonio incestuoso, el asesinato consensuado, el canibalismo, etcétera.

El problema aquí es la evidente arbitrariedad de unas reglas siempre nuevas. Tomando, por ejemplo, el sexo con menores se puede sostener que su criminalización es una discriminación sin justificación, pero también se puede sostener que los niños deben estar protegidos del abuso sexual por parte de adultos. Y podríamos seguir: la misma gente que defiende la legalización de las drogas blandas normalmente apoya la prohibición de fumar en espacios públicos; la misma gente que protesta contra los abusos patriarcales sobre niños pequeños en nuestras sociedades se preocupa cuando alguien condena a miembros de culturas minoritarias por hacer

* El Veggie Pride es un evento internacional que celebra y promueve el vegetarianismo y el veganismo *[N. del T.]*.

exactamente eso (por ejemplo, que los gitanos eviten que sus hijos vayan a las escuelas públicas), clamando que este es un caso de entrometimiento en otras «maneras de vivir». De ese modo, por razones estructurales, es necesario que la «lucha contra la discriminación» sea un proceso inacabable, que pospone interminablemente su punto final: a saber, una sociedad liberada de todos los prejuicios morales, que, como Michéa señala, «sobre esta base sería una *sociedad condenada a ver crímenes en todas partes*»[41].

Las coordenadas ideológicas de semejante multiculturalismo liberal están determinadas por dos características de nuestro «posmoderno» *Zeitgeist:* la primera está en los universalizados historicismos multiculturalistas (todos los valores y derechos están históricamente especificados, por lo tanto su elevación a conceptos universales que se imponen sobre otros es imperialismo cultural en su forma más violenta)[42] y la segunda es la universalizada «hermenéutica de la sospecha» (todos los «elevados» temas éticos son generados y sostenidos por «bajos» móviles de resentimiento, envidia, etc.: la llamada a sacrificar nuestra vida por una causa más elevada, o bien es una máscara para manipular empleada por aquellos que necesitan la guerra para sostener su poder y riqueza, o bien es una patológica expresión de masoquismo, y estas dos posibilidades son un inclusivo *vel:* ambas pueden ser ciertas al mismo tiempo). Otra manera de formular la percepción de Badiou de que vivimos en un universo sin-mundo sería decir que el funcionamiento de la ideología en la actualidad ya no descansa sobre mecanismos para la interpelación de los individuos como sujetos: lo que propone el liberalismo es un mecanismo de derechos de valor neutral, un mecanismo cuyo «libre juego puede generar automáticamente un orden político deseado, sin interpelar en ningún momento a los individuos como sujetos»[43]. La *jouissance* sin nombre no puede ser un título de interpelación propiamente dicho; es más una cierta clase de conducción a ciegas, sin ninguna forma-valor simbólica adscrita a ella; todas esas características simbólicas son temporales y flexibles, por lo que el individuo está constantemente llamado para que se «recree» a sí mismo o a sí misma.

Hay un problema con esta visión liberal del que es consciente cualquier buen antropólogo, psicoanalista o incluso un perspicaz crítico social, como Francis Fukuyama: no se sostiene por sí sola, es parasitaria de alguna forma anterior de lo que

---

[41] J.-C. Michéa, *L'Empire du moindre mal,* París, Climats, 2007, p. 145.

[42] El límite de este historicismo es perceptible en la manera en que coincide con una despiadada valoración del pasado en base a nuestros criterios actuales. Es fácil imaginar a una misma persona que, por una parte, advierte en contra de imponer nuestros valores eurocentristas sobre otras culturas, y que por la otra defiende que obras clásicas, como las novelas de Mark Twain *Tom Sawyer* y *Huck Finn,* sean retiradas de las bibliotecas de los colegios debido a la falta de sensibilidad racial de su retrato de los negros y nativos americanos.

[43] J.-C. Michéa, *op. cit.,* p. 69.

normalmente se conoce como «socialización», a la que simultáneamente socava, cortando así la rama sobre la que se sienta. En el mercado –y de manera más general en el intercambio social basado en el mercado– los individuos se encuentran con otros individuos como sujetos libres racionales, pero semejantes sujetos son el resultado de un complejo proceso previo que se refiere a la simbólica deuda, autoridad y, por encima de todo, confianza (en el gran Otro que regula los intercambios). En otras palabras, el ámbito del intercambio nunca es puramente simétrico: es una condición *a priori* que cada participante sea capaz de dar algo sin recibir nada a cambio, de manera que él o ella pueda participar en el juego de dar-y-tomar. Para que se produzca un intercambio del mercado tiene que haber sujetos implicados, que participen en el simbólico pacto básico y desplieguen una *confianza* elemental en la Palabra. Desde luego, el mercado es el ámbito del robo egotista y de la mentira; sin embargo, como nos enseñó Lacan, para que una mentira funcione tiene que presentarse a sí misma y tomarse como una verdad, es decir, la dimensión de la Verdad tiene que estar ya establecida.

Kant no entendió la *necesidad* de que toda estructura legal, o todo conjunto de reglas sociales, tenga reglas no escritas, negadas pero necesarias; solamente esas reglas son las que proporcionan la «sustancia» sobre la que las leyes pueden prosperar o funcionar adecuadamente. (De nuevo se puede imaginar, con estos criterios, otra versión de la cláusula secreta kantiana que exigía a los estados que tuvieran siempre en cuenta las reglas no escritas, sin admitirlo públicamente.) El caso ejemplar de la efectividad de semejantes reglas no escritas es el «potlach»; la característica clave que opone al *potlach* con el intercambio directo del mercado es la dimensión temporal. En el intercambio del mercado, los dos actos complementarios se suceden simultáneamente (pago y obtengo lo que pago), de forma que el acto del intercambio no conduce a un lazo social permanente, sino simplemente a un intercambio momentáneo entre individuos atomizados que, inmediatamente después, regresan a su soledad. En el *potlach,* por el contrario, el tiempo que transcurre entre mi entrega de un regalo y la devolución de ese regalo que hace la otra parte crea un vínculo social duradero (que dura por lo menos un tiempo): todos estamos vinculados por los lazos de deudas. Desde este punto de vista, el dinero se puede definir como el medio que nos permite tener contactos con otros sin entrar propiamente en relaciones con ellos. (¿No es la función de la práctica masoquista del *bondage* [también] complementar esta falta de vínculo social propiamente dicho, de manera que, en ella, lo imposibilitado regresa en lo real; el suspendido lazo simbólico regresa como una literal esclavitud corporal?[44].)

---

[44] Un análisis más detallado del «potlach» se encuentra en S. Žižek, *op. cit.,* Capítulo I.

Esta atomizada sociedad en la que tenemos contacto con otros sin entrar en verdaderas relaciones con ellos es el presupuesto del liberalismo. De este modo, el problema de organizar el Estado no puede resolverse, como decía Kant, «incluso para una raza de demonios»; la idea de que pueda lograrse es el momento clave de la utopía liberal. Habría que vincular esta referencia kantiana a una raza de demonios con otro detalle de su pensamiento ético. De acuerdo con Kant, si uno se encuentra solo en el mar con otro superviviente de un barco hundido, cerca de un trozo de madera que solamente puede mantener a una persona a flote, las consideraciones morales ya no son válidas; no hay ninguna ley moral que me impida luchar hasta la muerte con el otro superviviente por el sitio en la balsa: puedo enfrentarme a él con impunidad moral. Quizá, es aquí donde se encuentra el límite de la ética kantiana: ¿qué pasa con alguien voluntariamente dispuesto a sacrificarse para dar a la otra persona la posibilidad de salvarse? Y, además, ¿quién está dispuesto a hacerlo por razones no patológicas? Si no hay ninguna ley moral que me ordene hacerlo, ¿significa esto que semejante acto no tiene un estatus ético propiamente dicho? ¿No demuestra esta rara excepción que el despiadado egoísmo, la preocupación por la supervivencia y la ganancia personal es la silenciosa suposición «patológica» de la ética kantiana, que el edificio ético kantiano solo se puede mantener a sí mismo presuponiendo la imagen «patológica» del hombre como un despiadado egotista utilitario? Exactamente de la misma manera, la estructura política kantiana, con su concepto de un poder legal ideal, solo puede mantenerse presuponiendo silenciosamente la imagen «patológica» de los sujetos de ese poder como una «raza de demonios».

De acuerdo con Kant, los mecanismos que producirán la paz social son independientes tanto de la voluntad de los individuos como de sus méritos: «La garantía de la paz perpetua es nada menos que esa gran artista, la naturaleza (*natura daedala rerum).* En su mecánico transcurso vemos que su objetivo es producir una armonía entre los hombres, en contra de su voluntad y realmente a través de su discordia». *Esto* es ideología en su máxima expresión. Se puede afirmar que la noción de ideología estaba postulada «para sí misma» solamente en el universo liberal, con su distinción fundacional entre, por un lado, la gente ordinaria inmersa en su universo de Significado –de un significado que (desde una perspectiva propiamente moderna) aparece como la confusión entre hechos y valores– y, por el otro, los fríos observadores racionales que son capaces de percibir el mundo tal como es, sin prejuicios moralistas, como un mecanismo regulado por leyes (de pasiones) como cualquier otro mecanismo natural. Solamente en este universo moderno aparece la sociedad como objeto para un posible experimento, como un caótico campo al que se puede (y se debe) aplicar una Teoría o Ciencia libre de juicios de valor (una «geometría de pasiones» política, o una economía o ciencia racista). Solamente esta posición científica moderna libre de juicios de valor, que se aproxima a la sociedad de la misma

manera que un naturalista se aproxima a la naturaleza, es la que equivale a la ideología propiamente dicha, no la actitud espontánea de la experiencia con significado de la vida desechada por el científico como un conjunto de supersticiosos prejuicios; es ideología porque imita la forma de las ciencias naturales sin ser realmente una de ellas. La «ideología» en sentido estricto es, así, siempre reflexiva, redoblada en sí misma: es un nombre para el conocimiento neutral que se opone a la «ideología» común[45]. Por lo tanto, hay una dualidad inscrita en la misma noción de ideología: 1) la «simple ideología» como la espontánea autoaprehensión de los individuos con todos sus prejuicios; 2) el conocimiento neutral, libre de juicios de valor, que se aplica a la sociedad para diseñar su desarrollo. En otras palabras, la ideología es siempre (o más bien aparece) como su propia especie.

Coda: multiculturalismo, la realidad de una ilusión

En una lectura crítica de mi ponencia en la Conferencia sobre Ley y Crítica de 2007, Sara Ahmed cuestionó mi afirmación de que la hegemonía del multiculturalismo cultural es un «hecho empírico»[46]. Su primer paso era hacer hincapié en la distinción entre la apariencia de la hegemonía (la ilusión ideológica) y la hegemonía real:

> La hegemonía no es reducible a hechos, ya que implica la apariencia, la fantasía y la ilusión, siendo una cuestión de cómo aparecen las cosas y la grieta entre la apariencia y cómo se distribuyen los cuerpos. Para interpretar la hegemonía tenemos que desconfiar de cómo aparecen las cosas. Realmente, lo que es llamativo sobre la contestación de Žižek es el grado en que su interpretación de la «corrección política» y del «multiculturalismo cultural» implica un cierto literalismo, como si la prohibición de actos de habla que no estén basados en respetar la diferencia del otro fuera «realmente» lo que se prohíbe, o como si la prohibición fuera simplemente real en virtud de estar articulada dentro de la cultura pública. Así, el acto de habla «debemos apoyar la diferencia del otro» se interpreta como hegemónico, se toma literalmente como una señal no solo de que es obligatorio apoyar esa diferencia, sino de que no se nos permite negar este apoyo. El acto de habla se interpreta como hacer lo que dice. Para

[45] Incluso en el marxismo estalinista, que –en total oposición a Marx– utiliza el término «ideología» en un sentido positivo, la ideología se opone a la ciencia: primero, los marxistas analizan la sociedad de una manera científica neutral; después, para movilizar a las masas, trasladan sus percepciones a la «ideología». Todo lo que se puede añadir aquí es que esta «ciencia marxista» opuesta a la ideología es ideología en su máxima expresión.

[46] S. Ahmed, «Liberal Multiculturalism Is the Hegemony –It's an Empirical Fact'– A response to Slavoj Žižek» (texto inédito).

reconsiderar las consecuencias de semejantes órdenes y prohibiciones, he introducido una nueva clase a la que llamo «actos de habla no performativos», que no hacen lo que dicen, que no llevan a la práctica lo que nombran. ¿Puede el habla trabajar para crear una ilusión de que sí apoyamos la diferencia del otro, que pudiera funcionar por medio de no llevar ese apoyo a la realidad?

Para mí, aquí la cuestión es doble. Primero, estoy de acuerdo con la categoría de «no-performativos», pero con una vuelta más: son performativos, incluso muy efectivos, pero *diferentes a lo que afirman ser.* Hay otros conceptos teóricos que podemos utilizar para describir esta dualidad, tales como la «paradoja pragmática», la brecha entre «el sujeto del enunciado» y «el sujeto de la enunciación», o el «doble dilema»; no obstante, hay diferencias entre estos conceptos. El «doble dilema» implica una insoportable tensión (la proverbial madre que explícitamente encarece a su hijo para que se vaya de casa y empiece una vida autónoma, pero cuyo mensaje entre líneas es un desesperado llamamiento para que se quede; el padre que dice a su hijo que actúe autónomamente, pero, si el hijo lo hace realmente, afirma con ello su subordinación a su madre, ya que sigue sus órdenes), mientras que lo «no-performativo» funciona suavemente, permitiéndote, por así decirlo, nadar y guardar la ropa; en otras palabras, permitiéndote afirmar tu superioridad sobre el Otro en / a través del mismo gesto de garantizar su igualdad y tu respeto por su diferencia.

Cuando afirmo que el multiculturalismo es hegemónico, solamente afirmo que es hegemónico como ideología, no que describa la realidad de la forma predominante de relaciones sociales, y por eso lo critico tan ferozmente. Por eso, cuando Ahmed escribe que «el multiculturalismo es una fantasía que oculta formas de racismo, violencia y desigualdad», solamente puedo añadir que eso sucede con cualquier ideología hegemónica. No confundo la fantasía ideológica y el hecho; están confundidos en la realidad: la realidad de lo que Ahmed llama «racismo civil» solamente puede funcionar a través (en la forma) de la ilusión de un multiculturalismo antirracista. Y, además, una ilusión nunca es simplemente una ilusión; no es suficiente hacer la vieja observación marxista sobre la brecha entre la apariencia ideológica de la forma legal universal y los intereses particulares que realmente la sostienen, como es tan habitual entre críticos de izquierda políticamente correctos. El contraargumento de Claude Lefort y Jacques Rancière de que la forma nunca es una «simple» forma, sino que implica una dinámica propia que deja huellas en la materialidad de la vida social, es plenamente válido. Después de todo, la «libertad formal» burguesa pone en marcha procesos de demandas y prácticas «políticas» materiales, desde los sindicatos al feminismo.

Rancière hace hincapié correctamente en la ambigüedad radical de la noción marxista de la brecha entre la democracia formal, con su discurso sobre los derechos del hombre y la libertad política, y la realidad económica de la explotación y dominación.

Esta grieta entre la «apariencia» de la igualdad-libertad y la realidad social de las diferencias económicas y culturales puede interpretarse de la habitual manera sintomática: que la forma de los derechos universales, igualdad, libertad y democracia es solamente una expresión necesaria, pero ilusoria, de su contenido social concreto: el universo de explotación y de dominación de clase. O puede interpretarse en el sentido mucho más subversivo de una tensión en la que la «apariencia» de la *égaliberté* precisamente *no* es una «mera apariencia», sino que tiene un poder propio. Este poder le permite poner en marcha un proceso de rearticulación de las relaciones socioeconómicas reales por medio de su progresiva «politización»: ¿por qué no deben votar también las mujeres? ¿Por qué las condiciones de trabajo no deben ser una preocupación política pública? Y podríamos seguir. Si la libertad burguesa es meramente formal y no perturba las verdaderas relaciones de poder, entonces, ¿por qué no la permitía el régimen estalinista? ¿A qué temía? En la oposición entre forma y contenido, la forma posee una autonomía propia; se podría decir, un contenido propio.

Regresando a Ahmed, ¿cómo funciona entonces el multiculturalismo como fantasía?

> En semejante fantasía, el racismo está «oficialmente prohibido». Esto es cierto. Se «supone» que estamos a favor de la igualdad racial, de la tolerancia y de la diversidad y no se nos «permite» expresar odio hacia otros, o incitar al odio racista. Yo sostengo que esta prohibición del racismo es imaginaria, que oculta formas diarias de racismo y que supone un cierto deseo de racismo. Tomemos el programa Gran Hermano y la historia de Jade Goody. Se puede sostener que la exposición del racismo que hace Gran Hermano funciona como evidencia de que la corrección política es hegemónica: no se permite ser racista hacia otros. Pero eso sería una interpretación equivocada. Lo que estaba en juego era el deseo de localizar el racismo en el cuerpo de Jade Goody, que representa la ignorancia de las clases trabajadoras; era una manera de demostrar que «nosotros» (el Canal 4 y sus bienintencionados espectadores liberales) no somos racistas, como esos. Cuando el antirracismo se convierte en un ego ideal, sabes que tienes problemas.
>
> La prohibición del discurso racista no debe tomarse literalmente; más bien es una manera de imaginarnos que «nosotros» estamos más allá del racismo, que somos buenos sujetos multiculturales, que no somos así. Diciendo que el racismo está ahí –«¡mira, ahí está!, en el localizado cuerpo del racista»–, permanecen sin nombrarse otras formas de racismo, lo que podríamos llamar racismo civil. Podríamos incluso decir que el deseo de racismo es una articulación de un racismo sin nombrar más amplio, que acumula fuerza por medio de no ser nombrado u operando bajo el signo de la cortesía.

El mejor ejemplo de esto que se puede imaginar se encuentra en las elecciones presidenciales francesas de 2002, cuando Jean-Marie Le Pen alcanzó la segunda vuelta: reaccionando a esta amenaza racista y chovinista, la totalidad de la «Francia democrática» cerró filas tras Jacques Chirac, que fue reelegido con una abrumadora mayoría del 80 por 100. No sorprende que todo el mundo se sintiera bien después de este despliegue de antirracismo francés, no sorprende que la gente estuviera «encantada de odiar» a Le Pen; situando claramente el racismo en él y en su partido, el «racismo civil» general se hacía invisible.

Igualmente, hace poco, en Eslovenia, surgió un gran problema con una familia gitana que estaba acampada cerca de una pequeña ciudad. Cuando un hombre fue asesinado en el lugar, los ciudadanos empezaron a protestar, exigiendo que los gitanos fueran trasladados del campo (que habían ocupado ilegalmente) a otro lugar, organizando grupos de vigilancia, etc. Como era de esperar, los liberales eslovenos les condenaron como racistas, localizando el racismo en esta aislada y pequeña ciudad, aunque los liberales, viviendo confortablemente en las grandes ciudades, no tenían otro contacto con los gitanos que recibir a sus representantes frente a las cámaras de la televisión. Cuando los periodistas de la televisión entrevistaron a los «racistas» de la ciudad, quedó claro que eran un grupo de gente asustada por las constantes peleas y disparos que se producían en el campamento gitano, por el robo de animales de sus granjas y por otras formas menores de hostigamiento. Resulta demasiado fácil decir (como hicieron los liberales) que el modo de vida gitano es (también) una consecuencia de siglos de exclusión y de maltrato, que los habitantes de la ciudad deberían mostrarse más receptivos hacia los gitanos, etc. Lo que nadie estaba preparado para hacer, frente a los «racistas» locales, era ofrecer soluciones concretas para los verdaderos problemas reales que, evidentemente, planteaba para ellos el campamento gitano.

Una de las más irritantes estrategias liberal-tolerantes es la de diferenciar entre el islam como una gran religión de paz espiritual y de compasión, y su abuso fundamentalista-terrorista; cuando Bush, Netanyahu o Sharon anunciaban una nueva fase de la Guerra contra el Terror, nunca se olvidaban de incluir este mantra. (Existe la tentación de contrarrestarlo afirmando que, como todas las religiones, el islam es en sí mismo una construcción bastante estúpida e inconsistente, y que lo que lo hace verdaderamente grande son sus posibles utilizaciones políticas.) Esto es racismo liberal-tolerante en su forma más pura: esta clase de «respeto» por el Otro es la misma forma de aparición de su opuesto, de la condescendiente falta de respeto. El mismo término «tolerancia» resulta indicativo: se «tolera» algo que no se aprueba pero que no se puede suprimir, o bien porque no se es suficientemente fuerte para hacerlo, o porque se es suficientemente benevolente como para permitir que el Otro conserve sus ilusiones; de esta manera, un liberal laico «tolera» la religión, un padre permisivo «tolera» los excesos de sus hijos, etcétera.

Donde no estoy de acuerdo con Ahmed es en su suposición de que el mandamiento subyacente de la tolerancia liberal sea monocultural, «¡sé como nosotros, hazte británico!». Por el contrario, afirmo que el mandamiento es de *apartheid* cultural; los otros no deben acercarse demasiado a nosotros, debemos proteger nuestro «modo de vida». La demanda «¡sé como nosotros!» es una demanda del superego, una demanda que cuenta con la incapacidad del otro para volverse realmente como nosotros, de manera que entonces podemos «deplorar» alegremente su fracaso. (Recordemos cómo en la Sudáfrica del *apartheid* la ideología oficial del régimen era multiculturalista: el *apartheid* era necesario para que todas las diversas tribus africanas no se ahogaran en la civilización blanca.) El hecho *verdaderamente* insoportable para un liberal multiculturalista es un Otro que *realmente sí* se vuelve como nosotros, mientras conserva sus propias características específicas[47].

Además, Ahmed pasa con demasiada facilidad entre formas de racismo que deben diferenciarse. En una cierta clase de análisis espectral se pueden identificar por lo menos tres diferentes modos de racismo contemporáneo. El primero es el descarado, pasado de moda, rechazo del Otro (despótico, bárbaro, ortodoxo, musulmán, corrupto, oriental...) a favor de valores auténticos (occidental, civilizado, democrático, cristiano...). Después está el racismo «reflexivo», políticamente correcto: por ejemplo, la percepción multiculturalista de los Balcanes como el terreno del horror y de la intolerancia étnica, de belicosas pasiones irracionales y primitivas, opuesto al proceso posnacional, liberal-democrático de resolver los conflictos por medio de la negociación racional, el compromiso y el respeto mutuo. Aquí, el racismo es, por así decirlo, elevado al segundo poder: queda atribuido al Otro, mientras que nosotros ocupamos la conveniente posición de un benevolente observador neutral, razonablemente consternado ante los horrores que se producen allí. Por último está el racismo invertido, que celebra la exótica autenticidad del Otro balcánico, como en la idea de los serbios, que, al contrario de los inhibidos, anémicos europeos occidentales, todavía exhiben una prodigiosa codicia por la vida.

Ahmed también afirma que los propios racistas se presentan a sí mismos como una «minoría amenazada» cuya libertad de habla debe ser protegida:

> [Ellos] utilizan la prohibición como la evidencia de que el racismo es una posición minoritaria que tiene que defenderse contra la hegemonía multicultural. El racismo puede articularse entonces como una posición minoritaria, un rechazo de la ortodoxia. En esta perversa lógica, el racismo puede ser abrazado como una forma de liber-

[47] Además, la oposición liberal-multiculturalista al racismo directo no es una simple ilusión, cuya verdad sea la protección del racismo: tiene una dimensión de clase, de la que Ahmed es consciente, dirigida contra el fundamentalismo / racismo / antifeminismo de la clase trabajadora (blanca).

> tad de habla. Hemos articulado un nuevo discurso de la libertad: la libertad de ser ofensivo, en la que el racismo se convierte en una ofensa que restaura nuestra libertad. Se dice que nos hemos preocupado demasiado por ofender al otro, debemos ir más allá de esta restricción que sostiene la fantasía de que «esa» era la primera preocupación. Obsérvese que el otro, especialmente el sujeto musulmán, al que se representa como muy susceptible, se convierte en el que causa la ofensa, en la medida en que la «susceptibilidad» del otro musulmán se interpreta como limitadora de nuestro libre discurso. El susceptible sujeto «se pone en el camino» de nuestra libertad. Por ello, en vez de decir que el racismo está prohibido por el consenso liberal multicultural bajo el estandarte del respeto a la diferencia, yo diría que el racismo es lo que está protegido bajo el estandarte de la libertad de habla a través de la apariencia de estar prohibido.

Aquí debemos complementar esta exposición de Ahmed con diferentes ejemplos que hacen visibles las quizá inesperadas implicaciones de sus proposiciones teóricas. Podemos considerar la paradoja de Chomsky cuando escribió el prefacio a un libro de Robert Faurisson, un negacionista del Holocausto. Chomsky defendía el derecho del autor a publicar el libro, dejando claro que personalmente le desagradaba el razonamiento de Faurisson. El problema, como lo presenta él, es que, una vez que empezamos a prohibir ciertas opiniones, ¿qué será lo siguiente? De ese modo, la pregunta es: ¿cómo contrarrestar la falsa prohibición liberal sobre el racismo? ¿A la manera de Chomsky, o reemplazándola por una «verdadera» prohibición?

Otro ejemplo inesperado: según Jean-Claude Milner, una Europa unificada solo se podría constituir a sí misma sobre la base de borrar progresivamente todas las divisivas tradiciones y legitimaciones históricas; por consiguiente, una Europa unificada estará basada en borrar la historia, en borrar la memoria histórica. Fenómenos recientes, como el revisionismo del Holocausto o la equiparación moral de todas las víctimas de la Segunda Guerra Mundial (los alemanes sufrieron bajo los bombardeos aéreos no menos que los rusos o los británicos; la suerte de los colaboradores nazis liquidados por los rusos después de la guerra era comparable a la de las víctimas del genocidio nazi, etc.), son el resultado lógico de esta tendencia: todos los límites específicos quedan potencialmente borrados a favor de un sufrimiento y una victimización abstracta. Y esta Europa –y esto es a lo que Milner apunta todo el rato–, en su misma defensa de una ilimitada apertura y tolerancia cultural, necesita de nuevo la figura del «judío» como un obstáculo estructural a este impulso hacia la unificación sin límites. Sin embargo, el antisemitismo contemporáneo ya no toma la misma forma que el viejo antisemitismo étnico; su centro de atención se ha desplazado de los judíos como grupo étnico hacia el Estado de Israel: «En el programa de la Europa del siglo XXI, el Estado de Israel ocupa exactamente la misma posición

que ocupó el nombre de "judío" en Europa antes de la ruptura de 1939-1945»[48]. De esta manera, el antisemitismo actual puede presentarse a sí mismo como un anti-antisemitismo plenamente solidario con las víctimas del Holocausto; el reproche es, simplemente, que en nuestra era de disolución gradual de todos los límites, de fluidificación de todas las tradiciones, los judíos querían construir su propio Estado-nación claramente delimitado. Aquí están las últimas líneas del libro de Milner:

> Si la modernidad se define por la creencia en una ilimitada realización de los sueños, nuestro futuro está totalmente trazado. Conduce a través de un absoluto antijudaísmo teórico y práctico. Siguiendo a Lacan más allá de lo que explícitamente afirmó, de este modo quedan propuestos los fundamentos de una nueva religión: el antijudaísmo será la religión natural de la humanidad venidera[49].

¿No se apoya Milner, un apasionado prosionista, en la misma lógica que utiliza Ahmed? Desde su punto de vista, ¿no están los judíos atrapados en la misma paradójica situación que, por ejemplo, los musulmanes británicos? Se les ofrecieron derechos civiles, la oportunidad de integrarse en la sociedad británica, pero, desagradecidos como son, persistieron en su forma de vida separada. Además, de nuevo al igual que los musulmanes, se les percibe como excesivamente sensibles, viendo «antisemitismo» en todas partes. Así, para Milner la cuestión es que el anti-antisemitismo oficial, que emite prohibiciones (recuérdese el caso de David Irving), no es sino la forma de aparición de un secreto antisemitismo.

Regresando al razonamiento de Ahmed, de ese modo la hegemonía del multiculturalismo no es una forma directa de hegemonía, sino una forma reflexiva:

> *La posición hegemónica es que el multiculturalismo liberal es lo hegemónico.* Por ello, la actual agenda política monocultural funciona como una cierta clase de defensa retrospectiva contra el multiculturalismo. El argumento explícito del Nuevo Laborismo es que el multiculturalismo llegó «demasiado lejos»: le dimos al otro «demasiado» respeto, festejamos «demasiado» la diferencia, de manera que el multiculturalismo se interpreta como la causa de la segregación, de revueltas e incluso del terrorismo.

Estoy totalmente de acuerdo con el principio general de que «las hegemonías se presentan a menudo como posiciones minoritarias, como defensas contra lo que se percibe como posiciones hegemónicas». La actual celebración de las «minorías» y de

---

[48] J. C. Milner, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique,* París, Editions Verdier, 2003, p. 97.

[49] *Ibid.,* p. 126.

los «marginados» *es* la predominante posición mayoritaria. Pero podríamos añadir una serie de otros ejemplos, como los neoconservadores que se quejan sobre los horrores de la corrección política liberal, presentándose ellos mismos como los protectores de una minoría en peligro. También se puede hablar de esos críticos del patriarcado que lo atacan como si todavía fuera una posición hegemónica, ignorando lo que Marx y Engels escribieron hace más de 150 años en el primer capítulo del *Manifiesto Comunista:* «La burguesía, siempre que ha tenido dominada la situación, ha puesto fin a todas las relaciones feudales, *patriarcales* e idílicas». Semejante percepción todavía es ignorada por aquellos teóricos culturales de la izquierda que centran su crítica en la ideología y la práctica del patriarcado. ¿No es momento de empezar a preguntarse sobre las razones de que la crítica del «falocentrismo» patriarcal y todo lo demás haya sido elevado a cuestión principal en el mismo momento histórico –el nuestro– en el que el patriarcado ha perdido definitivamente su papel hegemónico, progresivamente barrido por el individualismo de derechos del mercado? ¿Qué queda de los valores familiares del patriarcado cuando un niño puede demandar a sus padres por abandono y abuso, o cuando la familia y la propia paternidad son *de jure* reducidas a contratos temporales y disolubles entre individuos independientes? (Y, por cierto, Freud no era menos consciente de esto; para él, el declive del modo edípico de socialización era la condición histórica para el ascenso del psicoanálisis[50].) En otras palabras, *la afirmación crítica de que la ideología patriarcal continúa siendo la ideología hegemónica* es la forma de *la ideología hegemónica de nuestro tiempo;* su función es permitir que nos escapemos del punto muerto de la permisividad hedonista que es en realidad hegemónica.

---

[50] Una estrategia feminista (especialmente en Francia e Italia) es admitir que la autoridad paternal se está desintegrando y que el último capitalismo está aproximándose a una perversa sociedad globalizada de «narcisistas patológicos» atrapados en la llamada a disfrutar del superego, al mismo tiempo que se afirma que para contrarrestar esta falta está surgiendo «desde abajo», desapercibida para los medios, una nueva figura de la autoridad, la simbólica autoridad de la madre, que no tiene nada que ver con la tradicional figura patriarcal de la Madre; la nueva madre no encaja en las coordenadas ideológicas existentes. El problema de esta solución es que por lo general equivale a descripciones y generalizaciones de casos reales de madres (solteras y otras) que tienen que cuidar a los niños; en resumen, se interpreta como una descripción (algunas veces casi sentimental-católica) de la heroica y compasiva madre solitaria que mantiene unida a la familia cuando el padre está ausente. Semejante enfoque no aborda realmente la cuestión clave, la del Nombre-del-Padre. Es decir, el Nombre-del-Padre desempeña un papel clave en estructurar el espacio simbólico, sosteniendo prohibiciones que constituyen y estabilizan deseos; ¿qué pasa con este papel con el ascenso de la autoridad maternal? También, para Lacan, el Nombre-del-Padre solamente funciona cuando es reconocido –referido– por la madre; esto es, para Lacan, el Nombre-del-Padre es un principio estructurador para todo el campo de la diferencia sexual. Así, bien se puede imaginar una pareja de lesbianas criando hijos en la que, aunque no hay padre, el Nombre-del-Padre está plenamente operativo. Por eso, ¿qué pasa con la diferencia sexual, y con la función simbólica del padre, con el ascenso de la autoridad maternal?

El 7 de febrero de 2008, el arzobispo de Canterbury manifestó al programa World at One, de la Radio 4 de la BBC, que la adopción de ciertos aspectos de la *sharia* en el Reino Unido «parece inevitable»: el Reino Unido tiene que «hacer frente al hecho» de que algunos de sus ciudadanos no se identifican con el sistema legal británico, de forma que adoptar partes de la ley islámica de la *sharia* contribuiría a mantener la cohesión social. Acentuaba el hecho de que «a nadie en su sano juicio le gustaría ver en su país la clase de falta de humanidad que algunas veces se asocia con la práctica de la ley en algunos estados islámicos: los castigos extremos o la actitud hacia las mujeres»; sin embargo, un enfoque de la ley que simplemente diga «hay una ley para todo el mundo y punto; cualquier otra cosa que exija tu lealtad o afiliación es completamente irrelevante en los procesos de los tribunales, creo que acarrea cierto peligro». Los musulmanes no tendrían que escoger entre «las descarnadas alternativas de lealtad cultural o lealtad al Estado». El tema de si las agencias de adopción católicas deberían ser obligadas a aceptar parejas gays bajo leyes igualitarias ya mostraba el potencial de confusión legal: «El principio de que hay una sola ley para todo el mundo es un pilar importante de nuestra identidad social como una democracia occidental. Pero creo que es equívoco suponer que esto significa que la gente no tenga otras afiliaciones, otras lealtades, que dan forma y dictan su comportamiento en la sociedad y que de alguna manera la ley tiene que tener en cuenta». La gente puede legalmente concebir su propia manera de resolver una disputa delante de una tercera parte mientras que ambos contendientes acepten el proceso. Los tribunales musulmanes de la *sharia* y el Beth Din judío entran en esta categoría: el principal Beth Din del país, en Finchley, al norte de Londres, supervisa un amplio abanico de casos que incluyen acuerdos de divorcio, disputas sobre contratos entre comerciantes y sobre alquileres; de manera similar, se debería permitir a los musulmanes elegir resolver las disputas matrimoniales o las cuestiones financieras dentro del tribunal de la *sharia*[51].

Sin embargo, pese a todas mis simpatías hacia Rowan Williams, creo que el diablo se esconde en los detalles de su propuesta, en la que el viejo dilema de los derechos del grupo *versus* los derechos individuales explota por completo. Williams es suficientemente cuidadoso como para resaltar dos limitaciones de su propuesta: 1) los individuos musulmanes deberían conservar la capacidad de elegir: no estarían obligados a obedecer a la *sharia,* solamente podrían elegir hacerlo; 2) la *sharia* debería ser puesta en práctica solamente en ciertas áreas, aplicando normas que no estén en conflicto con la ley general (disputas matrimoniales, no la amputación de las

[51] Resulta interesante observar que el gobierno de Evo Morales, en Bolivia, está persiguiendo un objetivo similar: se impuso la tarea de analizar las posibilidades de combinar el ordenamiento legal de un Estado moderno con antiguas prácticas indígenas como medio de resolver situaciones conflictivas.

manos por robo...). Pero si realmente seguimos estos dos principios, realmente no sucede nada radical: ¿qué pasa porque un grupo de gente quiera regular sus asuntos de una forma que añada nuevas reglas, sin infringir el ordenamiento legal existente? Las cosas se vuelven problemáticas en el momento en que damos un paso adelante y concedemos a una comunidad étnico-religiosa concreta un papel más importante que el intrascendente fundamento de la propia existencia.

Esto es lo que hace que el tema de la educación universal obligatoria sea tan controvertido: los liberales insisten en que los niños deberían tener el derecho a permanecer como parte de su propia comunidad, pero con la condición de que puedan elegir. Pero, por ejemplo, para que los niños amish tengan realmente la oportunidad de elegir libremente su modo de vida –el de sus padres o el de los «ingleses»– tendrían que estar adecuadamente informados de todas las opiniones, tendrían que estar educados en ellas, y la única manera de hacerlo sería extraerlos de su incrustación en la comunidad amish, en otras palabras, en hacerlos «ingleses» de hecho. Esto también demuestra claramente las limitaciones de la habitual actitud liberal hacia las mujeres musulmanas que llevan velo: se considera aceptable si es su elección y no una imposición de sus maridos o de su familia. Sin embargo, en el momento en que una mujer se pone un velo como resultado de su elección individual, el significado de su acto cambia por completo: ya no es un signo de su directa pertenencia sustancial a la comunidad musulmana, sino una expresión de su idiosincrásica individualidad, de su búsqueda espiritual y de su protesta contra la vulgaridad de la mercantilización de la sexualidad, o bien un gesto político de protesta contra Occidente. Una elección es siempre una metaelección, una elección de la modalidad de la propia elección: una cosa es llevar un velo debido a nuestra inmediata inmersión en la tradición, otra bien distinta rehusar el utilizar el velo, y, todavía otra más, llevarlo no por nuestra sensación de pertenencia, sino como una elección ético-política. Por esto, en nuestras sociedades laicas basadas en la «elección», aquellos que mantienen una sustancial pertenencia religiosa están en una posición subordinada: incluso si se les permite practicar sus creencias, estas creencias son «toleradas» como su idiosincrásica elección u opinión personal; en el momento en el que estas creencias se presentan públicamente como lo que realmente son para ellos, son acusados de «fundamentalismo». Esto significa que el «sujeto de libre elección» (en el sentido occidental multicultural «tolerante») solamente puede surgir como resultado de un proceso extremadamente *violento* de ser desgarrado del particular mundo vida de cada uno, de ser cortado de sus propias raíces.

La ley secular occidental no solo promueve leyes que son diferentes a las de los sistemas religiosos legales, también descansa en un diferente modo formal de identificar a los sujetos con las regulaciones legales. Esto es lo que se pierde con la simple reducción de la grieta que separa al universalismo liberal de importantes identidades étnicas particulares a una grieta entre dos particularidades («el universalismo liberal es una ilu-

sión, una máscara que oculta su propia particularidad que impone a otros como universal»): el universalismo de una sociedad liberal occidental no se encuentra en el hecho de que sus valores (derechos humanos, etc.) sean universales en el sentido de que sean válidos para *todas* las culturas, sino en un sentido mucho más radical: son universales para individuos que se identifican a *sí mismos* como «universales», que participan directamente en la dimensión universal, circunvalando su propia posición social. El problema de las leyes para grupos étnicos o religiosos particulares es que no toda la gente se experimenta a sí misma como perteneciente a una particular comunidad religiosa o étnica, de manera que, aparte de gente que pertenece a esos grupos, debería haber individuos «universales» que simplemente pertenezcan al reino de la ley del Estado. Aparte de las manzanas, las peras y las uvas, debería haber un lugar para la fruta como tal.

Aquí el inconveniente es el de la libertad de elección que se te otorga si haces la elección correcta: los otros deberían ser tolerados solamente si aceptan nuestra sociedad. Como explica Ahmed:

> Esto supone una lectura del otro como quien se considera que abusa de nuestro amor multicultural: como si le diéramos todo nuestro amor y abusara de él viviendo apartado de nosotros, así que ahora debe volverse británico. Aquí hay una amenaza implícita: sé parte de nosotros, sé como nosotros (apoya la democracia y renuncia al *burka,* de manera que podamos ver tu cara y comunicarnos contigo como la gente ordinaria que somos), o vete [...] Los inmigrantes entran en la conciencia nacional como unos desagradecidos. Irónicamente, así se atribuye el racismo al fracaso de los inmigrantes en recibir nuestro amor. La hegemonía monocultural supone la fantasía de que el multiculturalismo es lo hegemónico. La mejor descripción de la hegemonía actual es el «monoculturalismo liberal», donde los valores comunes se consideran amenazados por el apoyo a la diferencia del otro, como una forma de apoyo que soporta la fantasía de que la nación es respetuosa al mismo tiempo que permite la retirada de este así llamado respeto. Así, el acto de habla que declara el multiculturalismo cultural como hegemónico es la posición hegemónica.

Si formulamos el problema en estos términos, la alternativa es la siguiente: o bien el «verdadero» multiculturalismo, o bien abandonar la afirmación universal como tal. Ambas soluciones están equivocadas por la sencilla razón de que no se diferencian en absoluto, en última instancia coinciden: el «verdadero» multiculturalismo sería la utopía de un neutral marco legal universal que permitiera a cada cultura particular afirmar su identidad. Lo que hay que hacer es cambiar todo el campo, introducir un universo totalmente diferente, el de una lucha antagónica que, en vez de producirse entre comunidades particulares, rompe a cada comunidad desde dentro, de manera que el vínculo «transcultural» entre comunidades sea el de una lucha compartida.

Interludio I
Hollywood en la actualidad: informe sobre un campo de batalla ideológico

Vamos a empezar, bastante arbitrariamente, con la película de Michael Apted *Enigma* (2001, guión de Tom Stoppard basado en la novela de Robert Harris). La trama se desarrolla en 1943, cuando los criptógrafos de Bletchley Park están trabajando día y noche para romper el código alemán bautizado como «Enigma». Se les une Tom Jericho, un atormentado genio de las matemáticas que regresa después de un periodo de recuperación producido por el exceso de trabajo y una desgraciada relación amorosa con Claire, la despreocupada *femme fatale* que le llevó al colapso psíquico. Jericho inmediatamente trata de ver de nuevo a Claire y se encuentra con que ha desaparecido misteriosamente. Para seguir el reguero de pistas y saber lo que le ha ocurrido consigue la ayuda de Hester, la compañera de piso de Claire; a medida que su búsqueda se vuelve más intensa ambos rompen repetidamente tanto las reglas del *establishment* de Bletchley Park como la propia ley. Jericho está estrechamente vigilado por Wigram, un alto agente del MI5 que juega al gato y al ratón con él durante toda la película. A pesar de sus transgresiones, a Jericho se le tolera en Bletchley Park gracias al brillante plan que inventa para descubrir la nueva clave. Jericho y Hester, al mismo tiempo, descubren un plan del gobierno británico para sepultar la información que tiene sobre la masacre de Katyn, por miedo a que esa información debilite la disposición de Estados Unidos a permanecer en la guerra en el mismo bando que la Unión Soviética. Esto, a su vez, lleva al descubrimiento de que un criptógrafo polaco, Jozef Pukowski, se indigna tanto al enterarse de la masacre que está preparado para traicionar los secretos de Bletchley entregándoselos a los nazis para así vengarse de Stalin. La suerte de Claire resulta oscura al final: ¿la mataron o simplemente desapareció? Todo lo que sabemos es que también ella era en realidad una agente del MI5 a las órdenes de Wigram.

La película fue criticada por su manipulación de hechos históricos: aparte de una serie de cambios menores (por ejemplo, el único traidor conocido en Bletchley Park fue John Cairncross, que trabajó para la Unión Soviética), la mayor alteración de la película se refiere al carácter de Jericho, que, evidentemente, es una versión saneada del legendario Alan Turing, una figura clave del verdadero Bletchley Park tanto para romper el código Enigma como para el desarrollo de la computadora digital; en la década de los cincuenta, Turing fue procesado por actos homosexuales, perdió su autorización de seguridad y fue sometido a un brutal tratamiento químico que acabó en su suicidio en 1954. En la película, un heterosexual Turing-Jericho finalmente se recupera de su traumático choque con Claire; en la escena final le vemos en 1946 reuniéndose con Hester, embarazada de su hijo, frente a la National Gallery de Londres[1].

Sin embargo, semejante análisis se mueve al nivel de lo que uno está tentado a llamar la ideología constituida, siguiendo la distinción propuesta por Alain Badiou entre dos tipos (o más bien entre dos niveles) de corrupción en la democracia: la corrupción empírica *de facto,* y la corrupción que pertenece a la misma *forma* de la democracia con su reducción de la política a la negociación de intereses privados. De manera similar, habría que distinguir entre la ideología constituida –las manipulaciones y distorsiones empíricas a nivel de contenido– y la ideología constitutiva, la forma ideológica que proporciona el mismo espacio dentro del cual se sitúa el contenido[2].

---

[1] Todos conocemos el famoso «juego de la imitación» de Alan Turing, diseñado para analizar si una máquina puede pensar: nos comunicamos con dos computadoras, preguntándoles cualquier cosa que se nos ocurra; detrás de una de ellas se encuentra una persona que teclea las respuestas, mientras que detrás de la otra hay una máquina. Si, basándose en las respuestas que obtenemos, no podemos distinguir a la máquina inteligente de la persona inteligente, entonces, de acuerdo con Turing, nuestro fracaso prueba que la máquina puede pensar. Lo que es menos conocido es que, en su primera formulación, el test no se encaminaba a distinguir entre la máquina y el hombre, sino entre el hombre y la mujer. ¿Por qué este extraño desplazamiento de la diferencia sexual a la diferencia entre el hombre y la máquina? ¿Fue el resultado de la simple excentricidad de Turing debida a su homosexualidad? De acuerdo con algunos intérpretes, la cuestión consiste en oponer los dos experimentos: la exitosa imitación de las respuestas de una mujer por parte de un hombre (o viceversa) *no probaría nada,* porque la identidad de género no depende de secuencias de símbolos, mientras que la exitosa imitación del humano por parte de la máquina sí probaría que la máquina puede pensar, porque «pensar» es, en última instancia, la manera adecuada de secuenciar símbolos. Sin embargo, ¿qué sucedería si la solución a este enigma fuese mucho más simple y radical? ¿Qué sucedería si la diferencia sexual no fuera simplemente un hecho biológico, sino lo Real de un antagonismo que *define a la humanidad,* de forma que, una vez que la diferencia sexual queda abolida, un ser humano efectivamente se vuelve indistinguible de una máquina?

[2] De la misma manera, a propósito del actual debate sobre la sanidad en Estados Unidos, habría que distinguir entre el nivel «constituido» de falsificaciones empíricas (como la absurda acusación de que la reforma de la sanidad de Obama llevará al establecimiento de «comités de muerte»), y el nivel «constitutivo» de la amenaza a la libertad de elección que forma parte de todo el campo de los ataques a Obama. Por no mencionar la distinción benjaminiana entre la violencia constituida (actos empíricos de violencia dentro de la sociedad) y la violencia constituyente (la violencia inscrita en el mismo marco institucional de una sociedad).

Para percibir los contornos de la «ideología constituida» de *Enigma* habría que centrarse en cómo juega la película, bastante evidentemente, con el registro de dos enigmas: el enigma del código secreto alemán y el enigma de la Mujer. Los códigos militares pueden ser descifrados, por muy complejos que puedan ser; el verdadero enigma que no puede descifrarse es el de la Mujer. (La ruptura entre Claire y Hester resulta decisiva; la única manera de que un hombre normalice su relación sexual es borrar a la enigmática Mujer y aceptar como compañera a la ordinaria mujer.) Enmarcando la historia del esfuerzo por descifrar el «enigma» alemán en una historia sobre el enigma de una mujer, lo que la película añade a la narrativa es un plus de disfrute ideológico: este nuevo marco es el que mantiene nuestro interés por el, por otra parte, aburrido trabajo de descifrar códigos secretos. Esta característica es también la que hace a la película parte del universo ideológico de Hollywood: si una película sobre el mismo tema (la descodificación militar) se hubiera hecho, por ejemplo, en la Unión Soviética, no hubiera habido un marco erótico para el «enigma» (lo que también hubiera hecho que la película fuera mucho más aburrida...).

¿Qué quiere el Joker?

Actualmente, este nivel fundamental de la ideología constitutiva asume la forma de su mismo opuesto: la *no ideología*.

David Grossman representa la actitud judía en su forma más pura, como muestra una simpática anécdota personal: cuando, justo antes de la guerra árabe-israelí de 1967, oyó en la radio las amenazas árabes de arrojar a los judíos al mar, su reacción fue tomar lecciones de natación; una paradigmática reacción judía como la que más, en el espíritu de la larga conversación entre Josef K. y el sacerdote (el capellán de la prisión) que sigue a la parábola sobre la puerta de la ley en *El proceso* de Kafka. La obra de Grossman está marcada por una extraña línea de separación. Sus textos de no ficción tratan casi exclusivamente de lo que los israelíes denominan como la *hamatzav,* «la situación», una palabra de sonido neutral que engloba todo, desde la Intifada al muro de seguridad y la retirada de Gaza. (Su equivalente en Cuba sería el «periodo especial», una palabra en clave para designar la catástrofe económica que siguió a la desintegración del bloque soviético.) La «situación» no es un acontecimiento específico, sino más bien todos los acontecimientos; interfiere en cada aspecto de la vida. Por el contrario, su obra de ficción se retira al claustrofóbico espacio de las pasiones y obsesiones privadas. Sin embargo, incluso cuando escribe sobre el matrimonio y el deseo, los celos y la maternidad, la lealtad y la traición, está dibujando el mapa de las ansiedades y anhelos de todo un país. Más que informar explícitamente de los hechos sobre el terreno, Grossman construye su propia realidad alternativa, que evoca «la situación» como su ausente Causa-Real.

El personaje central de «Frenzy», la primera de las dos novelas cortas que forman *Her Body Knows,* es Shaul, un funcionario del Ministerio de Educación que está convencido de que su mujer, Elisheva, está teniendo una aventura. Consumido por los celos, evoca cada detalle del tiempo que los amantes pasan juntos. Cuando Elisheva se va por unos días, Shaul se empeña en seguirla. Debido a que se ha roto la pierna en un misterioso accidente, recaba la ayuda de Esti, la mujer de su hermano, que acepta llevarle a donde se encuentra Elisheva. En su alucinatorio viaje, el normalmente reticente Shaul se encuentra a sí mismo contando a Esti la elaborada historia de la aventura de Elisheva. ¿La aventura es real o solamente una fantasía? ¿Está basada en las emociones reales de Elisheva, o en los obsesivos celos de Shaul? En algún momento durante el viaje esa distinción deja de tener importancia; Shaul se desvanece en la figura del amante de su mujer y la Elisheva de su imaginación se desvanece en la Elisheva de la vida real. También Esti se ve transformada: a medida que el viaje se adentra cada vez más en la noche, la historia de Shaul remueve la propia añoranza de Esti por un antiguo amor.

La segunda novela, «Her body knows», trata también de los celos y la traición. En su centro están dos mujeres: una profesora de yoga llamada Nili, que se está muriendo de cáncer, y su alejada hija Rotem, una escritora que vive en Londres y que ha regresado a Israel para leer a su madre una historia sobre la que está trabajando, sobre una profesora de yoga de nombre Nili. En la historia, que se desarrolla durante su propia infancia, Nili se ve solicitada por el padre de un tímido quinceañero para que inicie a este último en los secretos de la sexualidad y así «hacerle un hombre». Es fácil reconocer aquí la lógica de la fantasía en su máxima expresión: inventar un escenario que aborda el misterio de la vida sexual de los padres.

De lo que tratan realmente ambas novelas es del poder transformador de la narración de historias, de la necesidad de construir realidades ficticias alternativas: lo que realmente sucedió está fuera de lugar, tanto Shaul como Rotem rehacen la realidad para crear la historia que necesitan contar. Reescribir el pasado es un acto de generosidad que permite al sujeto cambiar su futuro. Incluso si las realidades ficticias que construyen no son bonitas (no hay matrimonios felices en estas fantasías, tampoco infancias idílicas), incluso si parece que un dolor simplemente «se reemplaza por otro en una ampliación, en una apertura del pasado», hay un secreto beneficio «patológico» en este cambio, se genera «un superávit de goce».

Y es aquí donde entra la ideología: semejantes retiradas a la realidad íntima se producen con el trasfondo de la *hamatzav,* de la «situación». No sorprende que, en los últimos años, este mismo deseo de una realidad alternativa se haya convertido en parte de la psique nacional de Israel: tratar con la «situación» genera una atmósfera de ansiedad, un profundo sentido de claustrofobia, una retirada a la relativa seguridad de los interiores. Aunque un escritor israelí no necesite abordar directamente la at-

mósfera política que le rodea, estas preocupaciones se filtran dentro callada y evocativamente. La función propiamente ideológica de esta retirada queda así clara, su mensaje subyacente es «somos gente normal, que solo quiere paz y una vida normal». Una actitud similar forma parte de la mitología de las FDI: los medios de comunicación israelíes adoran insistir en las imperfecciones y traumas psíquicos de los soldados israelíes, presentándolos no como perfectas máquinas militares, sino como gente común que, atrapada en las vicisitudes de la historia y de la guerra, tiene las mismas posibilidades que cualquiera de cometer errores o de errar el camino.

Esta operación ideológica explica el éxito de dos recientes películas israelíes sobre la guerra de Líbano de 1982: el documental de Ari Folman *Waltz with Bashir* y *Lebanon,* de Samuel Maoz. *Lebanon* se basa en los propios recuerdos de Maoz como joven soldado y refleja el miedo y la claustrofobia de la guerra grabando la mayor parte de la acción desde dentro de un tanque. La película sigue a cuatro inexpertos soldados enviados en un tanque para «limpiar» de enemigos una ciudad libanesa que ya ha sido bombardeada por la fuerza aérea. Entrevistado en la edición de 2009 del Festival de Venecia, Yoav Donat, el actor que interpreta al director como un soldado hace veinticinco años, decía: «Esta no es una película que te hace pensar "he estado viendo una película". Esta es una película que te hace sentirte como si hubieras estado en una guerra». De manera similar, *Waltz with Bashir* refleja los horrores del conflicto de 1982 desde el punto de vista de los soldados israelíes. Maoz dijo que su película no es una condena de la política israelí, sino un relato personal de lo que él atravesó: «El error que cometí fue llamar a la película *Líbano,* porque la guerra del Líbano no es diferente en su esencia a cualquier otra guerra y, para mí, cualquier intento de ser político hubiera echado abajo la película»[3]. Esto es ideología en su máxima expresión: el enfoque sobre la traumática experiencia del perpetrador nos permite obliterar todo el trasfondo ético-político del conflicto, que incluye preguntas como ¿qué estaba haciendo el ejército israelí en Líbano? (En *Lebanon,* la limitación espacial al interior de un tanque representa literalmente esa obliteración.) Semejante «humanización» sirve así para confundir la cuestión clave: la necesidad de un despiadado análisis político de lo que se hace en términos de actividad político-militar. Nuestras luchas político-militares no son precisamente una historia opaca que brutalmente trastoca nuestras vidas íntimas; son un campo en el que siempre estamos ya comprometidos, incluso si es en forma de ignorancia.

¿Nos debemos sorprender por encontrar los mismos mecanismos ideológicos en las novelas policíacas de Leonardo Padura y su detective Mario Conde, ambientadas en La Habana actual? En una primera aproximación, estas novelas proporcionan una visión tan crítica de la situación cubana (pobreza, corrupción, cínica incredulidad) que uno no

[3] S. Alosi, «Israeli film relieves Lebanon war from inside tank», Reuters, 8 de septiembre de 2009.

puede menos que sorprenderse no solo de que Padura viva en La Habana, sino de que sea un personaje del *establishment* que ha recibido importantes premios del Estado. Sus héroes –aunque decepcionados, deprimidos, buscando refugio en el alcohol y en sueños de una realidad histórica alternativa, lamentando sus oportunidades perdidas y por supuesto despolitizados, completamente ignorantes de la ideología socialista oficial– no obstante aceptan fundamentalmente su situación. El mensaje que subyace en las novelas es que uno debe aceptar heroicamente la situación tal como es, en vez de intentar escapar al falso paraíso de Miami. Esta aceptación forma el telón de fondo de todas las observaciones críticas y de las oscuras descripciones: aunque totalmente desilusionados, los personajes son de *aquí* y están *aquí para quedarse,* esta miseria es su mundo y luchan por encontrar una vida con sentido dentro de este marco, en vez de resistirse a él de alguna manera radical. Ya en la era de la Guerra Fría, los críticos de izquierdas a menudo señalaban la ambigüedad de John Le Carré hacia su propia sociedad; su crítica descripción del cinismo oportunista, del despiadado politiqueo y de la traición moral no obstante presupone una posición básicamente positiva: la misma complejidad moral de la vida del servicio secreto es una prueba de que uno vive en una sociedad «abierta» que permite la expresión de semejantes complejidades. *Mutatis mutandis,* ¿no sucede lo mismo con Padura? El mismo hecho de que sea capaz de escribir como lo hace desde dentro de la sociedad cubana solamente contribuye a la legitimación de esa sociedad.

Hay una línea muy delgada que separa esta «humanización» de una resignada aceptación del hecho de *mentir* como principio social: lo que importa en semejante «humanizado» universo es la auténtica experiencia íntima, no la verdad. Al final de la película de Christopher Nolan *El caballero oscuro,* donde también se «humaniza» al superhéroe presentándolo lleno de dudas y debilidades, muere el fiscal del distrito, Harvey Dent, un obsesivo vigilante de la ley de la calle que se volvió un corrupto y había cometido varios asesinatos. Batman y su amigo de la policía, Gordon, se dan cuenta de la pérdida de moral que sufriría la ciudad si se llegaran a conocer los crímenes de Dent. Por ello, Batman convence a Gordon para preservar la imagen de Dent haciendo que Batman aparezca como el responsable de esos asesinatos; Gordon destruye la Bat-Señal y comienza una cacería en persecución de Batman. Esta necesidad de perpetuar una mentira para mantener en pie la moral pública es el mensaje final de la película: solamente una mentira puede redimirnos. No sorprende que, paradójicamente, la única representación de la verdad sea el Joker, el supremo villano[4]. El propósito de sus ataques terroristas sobre la ciudad de Gotham está

[4] Me apoyo aquí en el sobresaliente artículo de A. Nikolaidis, «Odresujoca laz», *Ljubljanski dnevnik,* 28 de agosto de 2008. Nikolaidis, un escritor de la generación joven montenegrina, fue demandado por Emir Kusturica, y escandalosamente condenado, por escribir un texto donde denunciaba la complicidad de Kusturica con el agresivo nacionalismo serbio.

claro: sus ataques no pararán hasta que Batman se quite la máscara y revele su verdadera identidad. Para evitar esta revelación y proteger así a Batman, Dent cuenta a la prensa que él es Batman, otra mentira. Para poder atrapar al Joker, Gordon escenifica su propia (falsa) muerte, otra mentira más.

La lógica de la máscara de Batman (o de Superman o Spiderman) sufre un giro cómico con *La máscara* de Jim Carrey: la propia máscara es la que cambia a un tío normal y le convierte en un superhéroe. El vínculo entre la máscara y la sexualidad queda claro en la segunda película de Superman: hacer el amor a una mujer es incompatible con el poder de la máscara, es decir, el precio que Superman debe pagar por consumar el amor es volverse un normal humano mortal. La máscara es así el asexuado «objeto parcial» que permite al sujeto permanecer (o regresar) al preedípico universo anal-oral donde no hay muerte o culpa, solo una inacabable diversión y lucha; no sorprende que el personaje de Jim Carrey en *La máscara* esté obsesionado por los dibujos animados: el universo de estas películas es un universo muerto-viviente de infinita plasticidad, en el que cada vez que un personaje es destruido, mágicamente se recompone a sí mismo para reanudar la lucha.

¿Qué representa entonces el Joker, que quiere desvelar la verdad oculta por la máscara, convencido de que esa revelación destruirá el orden social? Él no es un hombre sin máscara, sino, por el contrario, un hombre totalmente identificado con su máscara, un hombre que *es* su máscara, debajo de la cual no hay nada, no hay ningún «tipo normal»[5]. Por eso el Joker no tiene una historia detrás y carece de una motivación clara: a cada uno le cuenta una historia diferente sobre sus cicatrices, burlándose de la idea de que algún profundo trauma sea la causa de su comportamiento[6]. Entonces, ¿cómo se relacionan Batman y el Joker? ¿Es el Joker la representación de la propia pulsión de muerte de Batman? ¿Es Batman la destructividad del Joker puesta al servicio de la sociedad?

Se puede trazar un nuevo paralelismo entre *El caballero oscuro* y *La máscara de la muerte roja,* de Edgar Allan Poe. En el aislado castillo donde los poderosos se retiran para sobrevivir a la plaga que asola el país (la Muerte Roja), el príncipe Próspero organiza un espléndido baile de máscaras. A medianoche, el príncipe observa una figura con un manto salpicado de sangre que parece un sudario y que lleva una máscara de calavera que representa a una víctima de la Muerte Roja. Gravemente ofendido, Próspero exige conocer la identidad del misterioso invitado; cuando la figura

---

[5] Recordemos una historia similar sobre Lacan: los que llegaron a conocerle personalmente, a observar cómo se comportaba en privado cuando no estaba manteniendo su imagen pública, se sorprendían al ver que se comportaba exactamente igual que en público, con todos sus ridículamente afectados amaneramientos.

[6] Debo esta idea a Bernard Keenan.

se vuelve hacia él, el príncipe cae muerto ante su mirada. Los enfurecidos acompañantes acorralan al extraño y le quitan la máscara, encontrándose que no hay nada bajo el disfraz; la figura se revela como la personificación de la propia Muerte Roja, que continúa su camino para destruir toda la vida del castillo. Como el Joker y todos los revolucionarios, la Muerte Roja también quiere arrancar las máscaras y desvelar en público la verdad; de este modo se podría sugerir que en Rusia, en 1917, la Muerte Roja penetró en el castillo de los Romanov y produjo su caída[7].

¿No señala la extraordinaria popularidad de *El caballero oscuro* al hecho de que toca un nervio de nuestra constelación político-ideológica: la indeseabilidad de la verdad? En este sentido la película es, de hecho, una nueva versión de dos clásicos *westerns* de John Ford (*Fuerte Apache* y *El hombre que mató a Liberty Balance*) que demuestran cómo, para llevar la civilización al salvaje Oeste, la mentira tenía que ser elevada a verdad; en resumen, demuestran cómo nuestra civilización está fundamentada sobre una mentira. La pregunta que hay que hacer aquí es: ¿de dónde procede, en este preciso momento, esta renovada necesidad de la mentira para mantener el sistema social?

La triste lección de los *remakes*

El caballero oscuro es una señal de una regresión ideológica global para la cual uno está tentado a utilizar el título de la obra más estalinista de Georg Lukács: la destrucción de la razón (emancipatoria). Esta regresión alcanzó su cima con *Soy leyenda,* un éxito de taquilla que nos presenta a Will Smith como el último hombre vivo. El único interés de la película está en su valor comparativo: una de las mejores maneras de detectar los cambios en la constelación ideológica es comparar sucesivas versiones de la misma historia. Hay tres versiones de *Soy leyenda* (o más bien cuatro, incluyendo la fuente original): la novela de 1954 de Richard Matheson; la primera versión cinematográfica, *The Last Man on Earth* (*L'Ultimo uomo della Terra,* 1964, de Ubaldo Ragona y Sidney Salkow), con Vincent Price; la segunda versión, *The Omega Man* (1971, de Boris Sagal), con Charlton Heston; y la última, *Soy leyenda* (2007, de Francis Lawrence), con Will Smith. La primera versión, que posiblemente todavía sea la mejor, se mantiene básicamente fiel a la novela. La sorprendente premisa es bien conocida; como señala la publicidad de la versión de 2007: «El último hombre… no está solo». La historia no es otra cosa que otra fantasía de ser testigo de la propia ausencia: Neville, el único superviviente de una catástrofe que ha mata-

[7] De hecho, hay una temprana película soviética (*A Spectre Haunts Europe,* de Vladimir Gardin, 1922) que escenifica directamente la Revolución de Octubre en los términos del relato de Poe.

do a todos los demás humanos, vaga por las desoladas calles de la ciudad y pronto descubre que no está solo, que unos mutantes muertos vivientes (o más bien vampiros) le están acechando. No hay paradoja en el eslogan: incluso el último hombre vivo no está solo; lo que permanece con él son los muertos vivientes. En términos lacanianos, ellos son la «*a*» que se añade a la «l» del último hombre*. Cuando avanza la historia, se descubre que alguna gente infectada ha encontrado un medio de mantener a raya la enfermedad; sin embargo, los «todavía vivos» no se diferencian durante el día de los verdaderos vampiros, ya que ambos quedan inmovilizados por el sueño. Envían a una mujer de nombre Ruth a espiar a Neville, y gran parte de su interacción se centra en la lucha interna de Neville entre su profundamente asentada paranoia y su esperanza. Finalmente Neville le hace un análisis de sangre que revela su verdadera naturaleza antes de que ella le derribe y escape. Meses más tarde, los todavía vivientes atacan a Neville y se lo llevan con vida, de manera que pueda ser ejecutado públicamente frente a toda la nueva sociedad. Antes de su ejecución, Ruth le proporciona unas pastillas para que no sienta dolor. Neville finalmente se da cuenta de por qué la nueva sociedad de los infectados le considera un monstruo: igual que los vampiros fueron considerados como monstruos legendarios que se alimentaban de vulnerables humanos en sus lechos, Neville se ha convertido en una figura mítica que mata tanto a los vampiros como a los vivientes mientras duermen. Es una leyenda, como lo fueron los vampiros. La principal diferencia entre la novela y la primera versión cinematográfica era un cambio en el final: el héroe (aquí se llama Morgan) desarrolla en su laboratorio una cura para Ruth; pocas horas después, a la caída de la noche, los todavía vivientes le atacan y huye, pero finalmente es abatido por los disparos en la iglesia donde su mujer estaba enterrada.

La segunda versión cinematográfica, *The Omega Man,* está ambientada en Los Ángeles, donde un grupo que se llama a sí mismo la «Familia» ha sobrevivido a la plaga que les ha convertido en mutantes albinos violentamente sensibles a la luz y que ha afectado a sus mentes con psicóticas ilusiones de grandeza. Aunque resisten, los miembros están muriendo lentamente, aparentemente por alguna mutación de la plaga. La familia está dirigida por Matthias, anteriormente un popular presentador de televisión en Los Ángeles; él y sus seguidores creen que la ciencia moderna, y no los errores de la humanidad, es la causa de su infortunio. Han regresado a un estilo de vida ludita, empleando imaginería y tecnología medieval completada con largas túnicas negras, antorchas y arcos y flechas. Para ellos, Neville, el último símbolo de la ciencia, un «usuario de la rueda», debe morir. La escena final muestra a los supervivientes humanos partiendo en un Land Rover después de que el agonizante Neville les haya dado un frasco de suero sanguíneo, se supone que para restablecer la humanidad.

---

* Juego de palabras intraducible: el último (last-lone) hombre... no esta solo (*a*lone) *[N. del T.]*.

En la última versión, que se desarrolla en Manhattan, la mujer que se aparece a Neville (aquí se llama Anna, acompañada por un niño pequeño llamado Ethan y que viene de algún lugar del sur, mencionándose Maryland y São Paolo) le dice que Dios le ha enviado a ella para llevarle a la colonia de supervivientes en Vermont. Neville se niega a creerla, diciendo que no puede haber un Dios en un mundo afligido por semejante sufrimiento y muerte masiva. Cuando los infectados atacan esa noche y desbordan sus defensas, Neville, Anna y Ethan se refugian en el laboratorio del sótano, encerrándose con una mujer infectada con la que Neville estaba haciendo experimentos. Al descubrir que el último tratamiento ha curado satisfactoriamente a la mujer, Neville se da cuenta de que tiene que encontrar una manera de ofrecer su descubrimiento a los demás supervivientes antes de que les maten. Después de sacar un frasco de sangre de la paciente y de dárselo a Anna, la empuja junto a Ethan por una rampa para el carbón y se sacrifica con una granada de mano, matando a los infectados atacantes. Anna y Ethan escapan a Vermont y llegan a la fortificada colonia de los supervivientes. La voz en *off* de Anna dice que el remedio de Neville permitió que la humanidad sobreviviera y se reconstruyera, haciendo que adquiriera el estatus de leyenda, una figura como la de Cristo, cuyo sacrificio redimió a la humanidad.

La gradual regresión ideológica se puede observar aquí con toda su pureza clínica. El cambio principal (entre la primera y la segunda versión cinematográfica) se registra en el cambio radical del significado del título; se pierde la paradoja original (el héroe es ahora un personaje legendario para los vampiros, como los vampiros lo fueron para los humanos), de manera que, en la última versión, el héroe es simplemente una leyenda para los humanos supervivientes en Vermont. Lo que queda obliterado con este cambio es la experiencia auténticamente «multicultural» representada por el significado del título original: la comprensión de que la tradición de uno no es mejor que las que nos aparecen como las «excéntricas» tradiciones de otros (una comprensión muy bien formulada por Descartes, que, en su *Discurso del método,* escribió cómo en el transcurso de sus viajes había llegado a reconocer que «todos aquellos cuyos sentimientos son muy contrarios a los nuestros no son necesariamente bárbaros o salvajes, sino que pueden estar en posesión de una razón en un grado igual o mayor que nosotros mismos»). La ironía es que esta dimensión desaparece precisamente en nuestra era, en la que la tolerancia multicultural ha sido elevada a ideología oficial[8].

---

[8] Para alentar la paz y la tolerancia ente albanos y serbios en Kosovo, las fuerzas de la ONU que controlaban su independencia distribuyeron carteles con la foto de un perro y un gato sentados uno junto a otro de manera amistosa, acompañada por el mensaje «Si ellos pueden vivir juntos, tú también». Si se busca un ejemplo de racismo multicultural, este es uno: como todos sabemos, en la realidad los perros y los gatos no se toleran los unos a los otros, con la excepción de los circos y otros

Sigamos paso a paso esta regresión ideológica. La primera película está estropeada por su conclusión: en vez de morir o ser quemado en la hoguera como una leyenda, la muerte del héroe reafirma sus raíces en su comunidad perdida (la Iglesia, la familia). La poderosa percepción «multicultural» de la contingencia de nuestros antecedentes se ve debilitada, el mensaje final ya no es el intercambio de posiciones (ahora nosotros somos leyendas, de la misma manera que los vampiros fueron leyendas para nosotros), que hace palpable el abismo de nuestra falta de raíces, sino nuestro irreducible compromiso con nuestras raíces. La segunda versión cinematográfica completa esta obliteración del tema de la leyenda desplazando el foco a la supervivencia de la humanidad, hecha posible por el remedio para la plaga que inventa el héroe. Este desplazamiento reinscribe la película en el tema estándar de la amenaza a la humanidad y su salvación en el último minuto. Sin embargo, como elemento positivo, por lo menos recibimos una dosis de antifundamentalismo liberal y de cientificismo ilustrado, que rechaza las oscurantistas hermenéuticas de la búsqueda de un «significado más profundo» de la catástrofe. La última de las versiones cierra el tema, dando la vuelta a las cosas y optando abiertamente por el fundamentalismo religioso. Las coordenadas geopolíticas de la historia ya son indicativas: la oposición entre una asolada ciudad de Nueva York y el puro ecoparaíso de Vermont, una comunidad cerrada protegida por un muro y guardas de seguridad, a la que, para mayor escarnio, se unen los que vienen del sur fundamentalista y que han sobrevivido al paso por la devastada Nueva York. Un cambio estrictamente similar se produce respecto a la religión: el primer clímax ideológico de la película es el momento en que Neville, como Job, tiene el momento de duda (no puede haber un Dios, habida cuenta de que esa catástrofe ha sido posible), opuesto a la verdad fundamentalista de Anna de que ella es un instrumento de Dios, que la ha enviado a Vermont con una misión cuyo significado todavía no comprende. En los momentos finales de la película, justo antes de su muerte, Neville cambia de bando y adopta su perspectiva fundamentalista, asumiendo una identificación cristológica; Anna le fue enviada para que él pudiera proporcionar el suero que ella llevará a Vermont. Sus pecaminosas dudas quedan así redimidas y nos encontramos exactamente con lo opuesto a la original premisa del libro: Neville es de nuevo una leyenda, pero una leyenda para la nueva humanidad, cuyo renacer se hizo posible gracias a su invento y a su sacrificio.

Un caso más refinado es el de las dos versiones de *El tren de las 3:10*, la original de Delmer Daves (1957) y el *remake* de James Manigold (2007). La relación entre

---

lugares donde se les entrena para que lo hagan; por ello los albanos y los serbios están implícitamente considerados como dos especies (animales) salvajes diferentes, que tienen que ser adecuadamente adiestradas para tolerar la proximidad de la otra.

ambas se resume bien con el cambio de título de la versión alemana; los alemanes (que por regla general reinventan los títulos de las películas para su exhibición en el país) llamaron a la primera versión *Zaehl bis drei und bete [Cuenta tres y reza],* y a la segunda versión *Todeszug nach Yuma [Tren de la muerte para Yuma]. El tren de las 3:10* cuenta la historia de un pobre granjero (de nombre Evans) que, por 200 dólares que necesita urgentemente para salvar a su ganado de la sequía, acepta el trabajo de escoltar a un bandido (Wade), por el que hay una recompensa, desde el hotel donde lo mantienen hasta el tren que lo llevará a la prisión de Yuma. Naturalmente, lo que tenemos es la clásica historia de una dura prueba ética: a lo largo de toda la película parece como si el granjero fuera el que está sometido a la dura prueba, expuesto a tentaciones al estilo de la (inmerecidamente) más famosa *Solo ante el peligro.* Todos los que han prometido ayudarle le abandonan cuando descubren que el hotel está rodeado por la banda juramentada para salvar a su jefe; el propio bandido cautivo alternativamente amenaza al granjero y trata de sobornarle. Sin embargo, la última escena cambia retrospectivamente nuestra percepción total de la película; junto al tren, que ya está abandonando la estación, Wade y Evans finalmente se encuentran cara a cara con toda la banda esperando el momento adecuado para disparar al granjero y liberar a su jefe.

En este momento de tensión, cuando la situación parece perdida para Evans, Wade de repente se vuelve hacia él y le dice: «Confía en mí, ¡saltemos al vagón!». En resumen, el que realmente estaba atravesando la prueba era el bandido, el aparente agente de la tentación; finalmente, derrotado por la integridad del granjero, sacrifica por él su propia libertad.

En el *remake* de James Manigold (2007), Will, el hijo adolescente de Evans, acompaña a su padre para ayudarle en la misión; el coraje de Evans le redime ante su hijo. En el último momento, cuando llegan al tren, la banda de Wade dispara sobre Evans; Wade está libre, pero vuelve su arma sobre los miembros de su banda y deja que Will le meta en el tren... Este cambio de acento (de nuevo regresivo) respecto al original se produce aquí por partida doble. En primer lugar, la película cambia su centro de atención desde el duelo entre Wade y Evans sobre la fortaleza moral, a las relaciones padre-hijo: el padre teme aparecer débil, de forma que todo su esfuerzo se realiza para afirmar su autoridad paternal a los ojos de su hijo; siguiendo la fórmula edípica, la manera final de hacerlo es morir y regresar como el Nombre, como una autoridad simbólica que permita así que el hijo asuma su verdadero lugar. Lejos de ser la figura cuya integridad ética se pone a prueba, Wade queda reducido al papel de un «mediador que se desvanece» en la transferencia de la autoridad paternal. Hay una característica que puede parecer que contradice este análisis: ¿el cambio de actitud de Wade no está sobreenfatizado en el *remake*? Pues no solo ayuda a Evans, sino que incluso vuelve su arma contra sus camaradas y los elimina.

Pero la dimensión del acto ético relativo a este cambio del original queda invalidada por su exageración: lo que en el original es una decisión del momento, un acto de «algo en mí mismo más que yo mismo», ahora se vuelve un cambio de bando totalmente consciente, que ya no transforma la identidad subjetiva del agente involucrado y que por ello pierde su carácter de acto[9].

Les non-dupes errent

Cuando incluso los productos de un Hollywood supuestamente «liberal» despliegan la más descarada regresión ideológica, ¿hace falta alguna prueba más de que la ideología está vivita y coleando en nuestro mundo postideológico? No debería sorprendernos, entonces, el descubrir la ideología en su forma más pura en lo que puede parecer el producto más inocente de Hollywood: los grandes éxitos de las películas de dibujos animados.

«La verdad tiene la estructura de una ficción»: ¿hay mejor ejemplo de esta tesis que esas películas de dibujos animados en las que la verdad sobre el orden social existente se presenta de una manera tan directa que nunca sería permitida en una narrativa cinematográfica con actores «reales»? Recordemos la imagen de la sociedad que extraemos de las películas violentas de dibujos animados en las que los animales pelean: la despiadada lucha por la supervivencia, las trampas y los ataques brutales, la explotación de otros... Si la misma historia se contara en una película con actores «reales», sin duda sería criticada o rechazada como ridículamente negativa. *Kung Fu Panda* (John Stevenson y Mark Osborne, 2008), el reciente éxito de dibujos animados de Dreamworks, es ideología en su más lamentable pureza. Esta es la historia: Po es un panda que trabaja en un restaurante propiedad de su padreganso Ping, donde sirven sopa de fideos, en el valle de la Paz de China. Es un fanático del kung fu, con el secreto sueño de convertirse en un gran maestro de esa disciplina; sin embargo, su peso y su torpeza parece que hacen que ese objetivo sea inalcanzable. Ping, en cambio, tiene la esperanza de que Po algún día se ocupe del restaurante y espera la oportunidad perfecta para desvelarle el ingrediente secreto de la receta de los fideos que guarda su familia. El Maestro tortuga Oogway, el líder

[9] Para mayor escarnio, dos detalles más arruinan los momentos finales de la película. Cuando un miembro de la banda de Wade dispara mortalmente a Evans y luego le tira a Wade su pistola, Wade echa una rápida mirada, ve un Cristo en la cruz grabado en la culata y entonces cambia de bando; fría y rápidamente mata a toda su banda, como si la intervención divina le empujara a traicionar a sus salvadores. Después, en los últimos segundos, cuando el tren sale hacia Yuma con Wade a bordo, silba a su caballo, que empieza a correr tras el tren; un clara insinuación de que Wade ya ha planeado su huida y de que todo acabará bien para él.

espiritual del Valle, tiene la premonición de que el malvado leopardo guerrero Tai Lung –un antiguo estudiante de su propio protegido, el panda rojo Maestro Shifu– va a escaparse de la prisión y regresar para amenazar al Valle de la Paz. Oogway ordena una ceremonia formal para elegir al poderoso Guerrero del Dragón que será capaz de derrotar a Tai Lung. Po llega tarde a la ceremonia y encuentra cerradas las murallas de la plaza del palacio. En un desesperado intento por entrar, ata varios cohetes de artificio a una silla y los enciende, lo que le lleva a estrellarse en el centro del escenario. Inspirado por esta repentina aparición, el viejo Maestro-tortuga designa a Po como el Guerrero Dragón. Mientras tanto, Tai Lung escapa de la prisión y, al enterarse de ello, Po confiesa a Shifu la profunda aversión que siente por sí mismo a causa de su obesidad y su convencimiento de que nunca podrá competir con Tai Lung. Shifu no sabe qué hacer. A la mañana siguiente Shifu descubre que Po es capaz de impresionantes proezas físicas cuando está motivado por la comida. Shifu le lleva al campo para someterlo a un régimen intensivo de entrenamiento en el que le ofrece comida como premio por aprender las lecciones. Po se supera. Shifu decide entonces que está preparado para hacer frente al villano y le da el sagrado Pergamino del Dragón, que asegura un gran poder para el que lo posea. Pero, cuando Po lo abre, no encuentra otra cosa que una blanca superficie reflectante y ambos quedan sumidos en la desesperación ante la aparente inutilidad del pergamino. Vagando solo por la ciudad, Po se encuentra con su padre, que trata de animarlo revelándole el ingrediente secreto de la sopa de fideos de la familia: no hay ingrediente secreto. Le explica que las cosas se vuelven especiales porque la gente cree que ellas son especiales. Dándose cuenta de que este es precisamente el mensaje del Pergamino del Dragón, Po sale disparado para desafiar a Tai Lung. A pesar de la habilidad de Po, Tai Lung le deja temporalmente sin sentido y se apodera del Pergamino del Dragón, pero es incapaz de comprender su simbolismo. Po contraataca y le vence en una explosión de luz que se extiende por todo el Valle. Los habitantes, incluyendo al padre de Po, le aclaman como a un héroe. En la última escena, Po descansa en el suelo con Shifu; después de unos segundos, Po sugiere que busquen algo que comer y Shifu se muestra de acuerdo.

La primera cosa que sorprende de la película es un detalle lingüístico: la abundancia de declaraciones irónicamente tautológicas, desde la afirmación en el tráiler de que la película trata de «la leyenda de un guerrero legendario», a la referencia que hace el padre al «ingrediente especial de mi sopa con ingrediente especial». En la «lógica del significante» lacaniana, la tautología representa el punto en que el significante cae en su significado. Recordemos la vieja broma anticomunista polaca: «El socialismo es la síntesis de los mayores logros de todas las épocas históricas anteriores: de la sociedad tribal tomó el barbarismo; de la Antigüedad, la esclavitud; del feudalismo, las relaciones de dominación; del capitalismo tomó la explotación y del socialismo… el nom-

bre». ¿No sucede lo mismo con la imagen antisemita del judío? De los ricos banqueros, tomó la especulación financiera; del capitalismo, la explotación; de los abogados, las triquiñuelas legales; del periodismo corrupto, la manipulación de los medios; de los pobres, la indiferencia hacia la higiene personal; de los libertinos sexuales, la promiscuidad; y de los judíos, el nombre... O, tomando al tiburón en la película de Spielberg: de los emigrantes, la amenaza a la vida diaria de la pequeña ciudad; de las catástrofes naturales, su ciega ira destructora; del gran capital, los devastadores efectos de una causa desconocida sobre las vidas diarias de gente normal: y del tiburón tomó la imagen... En todos estos casos, el «significante cae en el significado» en el sentido exacto de que el nombre está incluido en el objeto que designa.

Esto significa que para ser un verdadero antisemita no es suficiente decir que los judíos son sucios, explotadores, manipuladores, etc.: hay que añadir que son sucios, explotadores y manipuladores *porque son judíos.* Lo que explica estas propiedades, definidas, visibles, es el misterioso *je ne sais quoi* que las hace judías. Ese misterioso ingrediente, «lo que hay en un judío además de un judío» (o, en *Kung Fu Panda,* «lo que hay en la sopa además de la propia sopa, además de sus ingredientes habituales»), es lo que Lacan llamó el *objet petit a,* la causa-objeto del deseo. Aquí nos encontramos con la primera paradoja del *objet a:* la X más allá de las palabras es un puro efecto de las palabras. Este objeto que, por definición, es inefable –el *je ne sais quoi* que no puede ser adecuadamente traducido a cualquier explícita determinación positiva, cuya trascendencia solamente brilla a través del flujo del discurso– es, respecto a su génesis, totalmente inmanente al lenguaje, el producto de una inversión o autorrelación del significante. Surge en el momento en que «el significante cae en el significado»; en otras palabras, su trascendencia es el modo invertido de aparición de su inmanencia. Por esto su presencia está indicada por la tautología: los dos términos en una tautología no están al mismo nivel: la primera aparición del término es como significante y la segunda como un significante *dentro del significado.* En la afirmación «un judío es un judío» se espera, después de la primera aparición («un judío es...»), una explicación de su significado, una definición del término, una respuesta a la pregunta «¿qué es un judío?»; pero, cuando se obtiene el mismo término repetido, la significativa repetición genera el espectro de un inefable X más allá de las palabras. La paradoja es, de este modo, que el lenguaje llega «más allá de sí mismo», a la realidad de objetos y procesos en el mundo, cuando designa estos objetos y procede por medio de claros significados denotativos / discursivos; pero cuando se refiere a una inefable trascendencia X «más allá de las palabras» queda atrapado en sí mismo. El espectro de la Otredad radical es el modo de aparición de la pura inmanencia, o, en hegelés, la verdad de la relación con la trascendente Otredad es autorrelacional.

¿Deberíamos entonces interpretar a *Kung Fu Panda* como algo ingenuo, pero que no obstante es una ilustración bastante exacta de un aspecto importante de la

teoría lacaniana? Cuando Po abre el Pergamino del Dragón y no ve nada, solamente la superficie vacía, ¿no confirma así la tesis lacaniana de que el *objet a* es un señuelo, un sustituto del vacío en el mismo corazón del orden simbólico, que no tiene ninguna consistencia ontológica? ¿Cuando Lacan propone como la fórmula de la fantasía $ – a, no indica así que el *objet a* es en última instancia el objeto fantasmático? La característica elemental de la fantasía es la creencia en la real existencia definida del *objet a,* del «ingrediente especial», la quintaesencia, el sublime «quinto elemento» sobre y por encima de los cuatro ordinarios (tierra, fuego, agua, aire); así que cuando Po se da cuenta de que «no hay ningún ingrediente especial. Eres solamente tú. Para hacer algo especial simplemente tienes que creer que es especial», ¿no realiza por ello una cierta clase de salvaje *traversée du fantasme,* rompiendo su hechizo?

Hay, desde luego, algunos momentos sorprendentemente complejos en *Kung Fu Panda.* Cuando Po entra en el salón prohibido donde se guarda el Pergamino del Dragón, ve una preciosa pintura sagrada y exclama con respeto: «Solamente había visto pinturas de esta pintura»; un momento auténticamente platónico, con su referencia a la distinción entre la copia y la copia de una copia. Además, hay un interesante momento de vacilación psicológica (y narrativa) en el gran enfrentamiento entre Shifu y Tai Lung: consciente de su responsabilidad por el fracaso de Tai Lung en convertirse en un Maestro, Shifu se disculpa por ello confesando cómo, debido a su amor por Tai Lung, se cegó ante el peligroso camino que este estaba tomando y así contribuyó a su caída. En ese momento, la expresión de Tai Lung cambia; se queda desconcertado y mira a Shifu con una mirada perpleja mezclada con simpatía, y a nosotros (los espectadores) se nos lleva a creer que se ha producido un momento de auténtico contacto existencial, mucho más allá de la simplista confrontación de personajes buenos y malos. Sin embargo, el momento pasa rápidamente y Tai Lung explota con rabia, atacando ferozmente una vez más la figura paternal de Shifu. Es como si, al nivel de la lógica narrativa, la oferta que Shifu hace a Tai Lung fuera: «¡Cambiemos las reglas y pasemos de esta estúpida confrontación de película de dibujos animados al auténtico drama!», una oferta que es rechazada por su oponente.

Así que, de nuevo, ¿la comprensión de la película de la ilusoria naturaleza del objeto-causa del deseo, de la primacía del vacío, es efectivamente protolacaniana? Lo es, pero solo si malinterpretamos la noción de Lacan de «atravesar la fantasía» como una nueva versión de la tradicional *sabiduría.* Es decir, ¿qué es la sabiduría en su forma más elemental? En la película, está representada por la vieja tortuga Oogway, cuya sabiduría final es que no hay ningún *objet a,* ninguna quintaesencia, cada objeto de nuestro deseo es un señuelo y tenemos que aceptar la vanidad de toda realidad. Pero ¿qué pasa con el evidente opuesto a la sabiduría, con la sarcástica denuncia y desenmascaramiento de toda pretensión sublime que abunda en la película? *Kung Fu Panda* oscila continuamente entre estos dos extremos: la serena

sabiduría y su cínico debilitamiento por el sentido común, haciendo referencia a necesidades y miedos comunes. A lo largo de toda la película este debilitamiento se convierte en un continuo chiste; por ejemplo, cuando Shifu corre hasta Oogway para decirle que tiene malas noticias, Oogway responde con la sabiduría estándar: «No hay noticias buenas o malas, solo hay noticias». Pero cuando Shifu le dice que Tai Lung ha escapado, Oogway dice «Bueno, esto es una mala noticia». O cuando, como ya se ha dicho, en la escena final de la película, Shifu y Po están tumbados de espaldas meditando en silencio y Po, mostrándose inquieto, dice: «¿Qué tal si buscamos algo de comer?», a lo que Shifu se muestra de acuerdo. ¿Pero estos dos niveles (la sabiduría y el diario sentido común) son realmente opuestos? ¿No son las dos caras de una misma actitud de la sabiduría? Lo que las une es su rechazo del *objet a,* del sublime objeto de apasionado compromiso; en el universo de *Kung Fu Panda* solamente hay objetos y necesidades diarios, y el vacío por debajo; todo lo demás es ilusión. Esto, por cierto, es por lo que el universo de la película es asexual: no hay sexo ni atracción sexual; su economía es la preedípica oral-anal (por cierto, que el mismo nombre del héroe, Po, es un término común en alemán para «culo»). Po es gordo, torpe, vulgar, *y* un héroe del kung fu, el nuevo Maestro; en esta coincidencia de opuestos, el tercero excluido es la sexualidad[10].

¿Dónde reside entonces la ideología de la película? Volvamos a la fórmula clave: «No hay ningún ingrediente especial. Eres solamente tú. Para hacer algo especial solo tienes que creer que es especial». Esta fórmula hace que el desmentido fetichista (la grieta) adquiera su máxima expresión; su mensaje es: «*Sé* muy bien que no hay ningún ingrediente especial, pero no obstante *creo* en él (y actúo en consecuencia)». La denuncia cínica (al nivel del conocimiento racional) está contrarrestada por la llamada de la creencia «irracional»; esta es la fórmula más elemental del modo en que funciona la ideología en la actualidad. (Nótese cómo, simplemente «creyendo en sí mismo», Po se convierte en el guerrero superior después de un par de sesiones de entrenamiento, dejando atrás a sus compañeros-guerreros, que han estado entrenando durante años; la magia de la creencia funciona realmente...)

Esta, sin embargo, *no* es la lección del psicoanálisis lacaniano. El psicoanálisis está firmemente afianzado en la tradición judeocristiana occidental, no solo contra la espiritualidad oriental, sino también contra el islam, una de las religiones del Libro que, como la espiritualidad oriental, comparte la tesis de la vanidad final, de la

[10] Quizá habría que vincular este carácter asexuado del panda al gradual abandono de la «puesta en escena de la pareja» en la corriente principal de Hollywood (*Quantum of Solace* sería la primera película de James Bond en la que no hay ningún acto sexual entre Bond y la chica-Bond; idéntica ausencia de sexo se da en las dos últimas novelas de Dan Brown [*El código Da Vinci* y *El símbolo perdido*], así como en la versión cinematográfica de *Angels and Demons*).

naturaleza ilusoria de todo objeto de deseo. En *Las mil y una noches,* en la noche 614, Juder, siguiendo las órdenes de un mago marroquí, tenía que atravesar siete puertas que le conducirían a un tesoro. Cuando llega a la séptima,

> apareció su madre. Le miró, y le dijo: «¡Contigo todas las zalemas, ¡oh, hijo mío!» Pero Juder le gritó: «¿Y quién eres tú?». Ella contestó: «Soy tu madre, ¡oh, hijo mío! ¡Soy la que te ha llevado nueve meses en su seno, la que te ha amamantado y te ha dado la educación que tienes, oh, hijo mío!». Él exclamó: «¡Quítate la ropa!». Ella replicó: «¿Cómo, siendo mi hijo, me pides que me ponga desnuda?». Él dijo: «¡Quítatelo todo, o si no, te derribaré la cabeza con este alfanje!». Y echó mano al alfanje que pendía de la pared, y lo empuñó, gritando: «¡Como no te desnudes, te mato!» Entonces decidiose ella a quitarse parte de sus vestiduras; pero le dijo él: «¡Quítate lo demás!». Y se quitó ella algo más. Él le dijo: «¡Más todavía!». Y continuó apremiándola hasta que se quitó ella toda la ropa y no tuvo encima más que el calzón, y hubo de decirle, avergonzada: «¡Ah, hijo mío! ¡Todo el tiempo que empleé en educarte lo perdí! ¡Qué decepción! ¡Tienes un corazón de piedra! ¡Y he aquí que quieres ponerme en una posición vergonzosa, obligándome a mostrar mi desnudez más íntima! ¡Oh, hijo mío! ¿No te parece una cosa ilícita y un sacrilegio?».
>
> Él dijo: «¡Es verdad! ¡Quédate, pues, con el calzón!». Pero apenas hubo pronunciado Juder estas palabras, exclamó la vieja: «¡Ha consentido! ¡Pegadle!». Y al punto sintió él que le daban en los hombros golpes fuertes y tan numerosos como gotas de lluvia, los cuales le eran asestados por todos los guardianes invisibles del tesoro. ¡Y en verdad que aquello fue para Juder una paliza sin precedentes y que nunca en su vida olvidaría![11].

En la noche 615, nos enteramos de que Judar tiene otra oportunidad y lo intenta de nuevo; cuando alcanza a la séptima puerta,

> llegó a presencia de su madre, que le dijo: «¡Bienvenido seas, oh, hijo mío!». Él contestó: «¿Y desde cuándo y por qué soy tu hijo, ¡oh, maldita!? ¡Quítate la ropa!». Entonces ella, tratando de engañarle, empezó a quitarse la ropa lentamente y prenda a prenda, hasta que no tuvo encima más que el calzón. Y exclamó Juder: «¡Quítatelo! ¡Oh, maldita!». Y se quitó ella el calzón, desvaneciéndose cual fantasma sin alma. Juder penetró entonces sin dificultad en la estancia del tesoro, y vio los montones de oro agrupados en apretadas filas...

---

[11] Sir Richard Francis Burton, *The Arabian Nights: Tales from a Thousand and One Nights,* Nueva York, Random House, 2001, p, 441.

Fethi Benslama señala cómo este pasaje indica que el islam sabe lo que nuestro universo occidental niega: el hecho de que el incesto no está prohibido, sino que es inherentemente imposible (cuando uno llega finalmente a la madre desnuda, ella se deshace como un espectro maligno)[12]. Benslama se refiere aquí a *Oedipe philosophe,* de Jean-Joseph Goux[13], donde demuestra cómo el mito de Edipo, lejos de ser universal, el subyacente mito originario, es una excepción respecto a otros mitos, un mito occidental, cuya característica básica es precisamente que *«detrás de la prohibición, lo imposible se retrae a sí mismo»*[14]: la propia prohibición se interpreta como una indicación de que el incesto es posible. Desde la posición estándar de la sabiduría del sentido común, Edipo es una aberración occidental, una confusión del objeto óntico con el vacío ontológico; es un cortocircuito que ciega, la elevación de un objeto óntico a un Absoluto ontológico allí donde el objetivo debería ser distanciarlos, ver la vanidad de todos los objetos. Aquí, sin embargo, habría que permanecer fieles a la tradición «edípica» occidental: desde luego, todo objeto de deseo es un ilusorio señuelo; desde luego, la plena *jouissance* del incesto no solo está prohibida, sino que en sí misma es imposible; sin embargo, es aquí donde habría que reivindicar por completo la afirmación lacaniana de que *les non-dupes errent.* Incluso si el objeto de deseo es un ilusorio señuelo, *hay algo real en esta ilusión:* el objeto de deseo es vano en su naturaleza positiva, *pero el lugar que ocupa no lo es,* el lugar de lo Real. Por esta razón hay más verdad en la fidelidad incondicional al deseo de uno mismo que en una resignada comprensión de la vanidad de los esfuerzos propios.

Aquí funciona un cambio de paralaje: desde la ilusión como mera ilusión, a lo real en la ilusión; desde el objeto que es una metonimia / máscara del Vacío del objeto, al objeto que sustituye al vacío. Este cambio de paralaje es, en lacanés, el cambio del deseo al impulso. La distinción clave que hay que mantener aquí puede ilustrarse haciendo referencia a lo (aparentemente) contrario de la religión: la experiencia sexual intensa. La erotización descansa en la inversión-en-sí-mismo del movimiento dirigido a un objetivo externo: el movimiento, en sí mismo, se convierte en su propio objetivo. (Cuando la persona que amo me ofrece la mano, y en vez de estrecharla con delicadeza la retengo y la aprieto repetidamente, mi actividad será automáticamente experimentada como una erotización, bienvenida o quizá intrusivamente fuera de lugar. Lo que hago es transformar la actividad orientada al objetivo en un fin-en-sí-mismo.) Ahí se encuentra la diferencia entre el objetivo y la intención de un impulso. Por ejemplo, respecto al impulso oral, su objetivo puede ser eliminar el hambre, pero su intención es la satisfacción proporcionada por la propia

---

[12] Véase F. Benslama, *La Psychanalyse à l'épreuve de l'Islam,* París, Aubier, 2002.

[13] Véase J.-J. Goux, *Oedipe philosophe,* París, Aubier, 1990.

[14] F. Benslama, *op. cit.,* p. 259.

actividad de comer (sorber, tragar). Se pueden imaginar las dos satisfacciones completamente separadas: cuando en el hospital se me alimenta intravenosamente, mi hambre queda satisfecha, pero no mi impulso oral; cuando, al contrario, un niño pequeño chupa rítmicamente el chupete, la única satisfacción que obtiene es la del impulso. Esta grieta que separa la intención del objetivo «eternaliza» el impulso, transformando el simple movimiento instintivo, que encuentra la paz y la calma cuando alcanza su objetivo (un estómago lleno), en un proceso que queda atrapado en su propio círculo e insiste inacabablemente en repetirse a sí mismo.

La característica decisiva que hay que señalar aquí es que esta inversión no puede formularse en términos de una carencia primordial y de un conjunto de objetos metonímicos que tratan de llenar el vacío (y finalmente fracasan en hacerlo). Cuando el erotizado cuerpo de mi pareja empieza a funcionar como el objeto alrededor del cual circula el impulso, esto *no* significa que su cuerpo ordinario («patológico», en el sentido kantiano del término) de carne y hueso se haya «transustanciado» en una contingente personificación de la sublime Cosa imposible, ocupando (llenando) su vacío lugar. Pongamos un «vulgar» y directo ejemplo: cuando un amante (varón heterosexual) está fascinado por la vagina de su pareja, «nunca tiene suficiente», está obsesionado no solo con penetrarla, sino con explorarla y acariciarla de todas las formas posibles. *No* se trata de que, debido a una clase de engañoso cortocircuito, confunda ese trocito de piel, pelo y músculo con la Cosa en sí misma: la vagina de su amante *es,* con toda su materialidad corporal, «la cosa en sí misma», no la espectral apariencia de otra dimensión. Lo que la convierte en un objeto «infinitamente» deseable, cuyo «misterio» nunca puede ser penetrado, es su no identidad con sí misma, es decir, la manera en que nunca es directamente «ella misma». La grieta que «eternaliza» el impulso, volviéndolo un inacabable y repetitivo movimiento circular alrededor del objeto, no es la grieta que separa el vacío de la Cosa de sus contingentes personificaciones, sino la grieta que separa al mismo objeto «patológico» de *sí mismo,* de la misma manera que Cristo no es la material («patológica») personificación contingente del hipersensible Dios: su dimensión «divina» se reduce al aura de una pura *Schein.* Esta autoseparación del objeto es la que lo hace sublime: la sabiduría no puede captar la sublimación propiamente dicha.

De este modo, las palabras de Lacan, *les non-dupes errent,* deben ser interpretadas a dos niveles: por un lado, contra el cínico que desecha la ficción simbólica debido a que lo real de la *jouissance* es la única cosa que cuenta y, por el otro, contra el sabio que desecha lo real de la *jouissance* como en sí mismo transitorio e ilusorio. Entonces, ¿cómo se sitúa el psicoanálisis en relación al goce? Su mayor tarea es romper el control que tiene sobre nosotros el mandamiento de gozar del superego; es decir, ayudarnos a incluir en la libertad *de* gozar también la libertad de *no* gozar, la libertad *respecto* al goce.

La oposición entre los pelagianos y Agustín respecto a la lujuria (sexual) resulta instructiva aquí. Para los pelagianos, la lujuria era en sí misma una cosa positiva que podía recibir un mal uso, mientras que para Agustín la lujuria era una cosa mala que, en el matrimonio, podía tener un buen uso[15]. ¿No se encontró exactamente en el mismo dilema el movimiento comunista a la hora de abordar la «liberación sexual»? ¿No estuvo oscilando entre dos extremos, por un lado los «pelagianos» alrededor de Wilhem Reich, que enfatizaban el potencial liberador de la sexualidad libre, y por el otro los ascéticos «agustinos», que fustigaban la «sexualidad libre» como un fenómeno que servía de ejemplo de la decadencia burguesa y que estaba destinado a confundir al pueblo, a desviar su energía de los objetivos revolucionarios? Aunque la visión pelagiana puede parecer que es más comprensiva, «progresista» y que «reafirma la vida», hay mayor verdad en la posición agustina: el goce *(jouissance)* es formalmente «malvado», es un «innombrable» exceso que amenaza al orden establecido; la solución correcta es que la *jouissance* es en sí misma neutral y el problema ético es cómo utilizarla. Lo que hace que Agustín sea más verdadero es su vinculación de la sexualidad excesiva (y la sexualidad *es* por definición excesiva) con la Caída del hombre: la sexualidad no es natural, es el resultado de la desnaturalización de los seres humanos a través del «pecado original». Esta es la razón por la que, en *Sobre la libre voluntad,* Agustín escribe:

> Aprobar la falsedad en vez de la verdad para errar a pesar de sí mismo y no ser capaz de abstenerse de las obras de la lujuria por el dolor que supone romper lazos carnales: esto no pertenece a la naturaleza del hombre tal como fue creado antes de la Caída. Es el castigo del hombre, condenado ahora por el pecado original[16].

Agustín se aproxima aquí a la comprensión de Pablo del íntimo vínculo entre la lujuria (el pecado) y la ley: la lujuria no llega «naturalmente», es un obsceno «deber» pervertido, un doloroso impulso del que no podemos librarnos. El enredo de la lujuria (el pecado) y la ley se encuentra no solo en el hecho de que la prohibición de la sexualidad hace deseable la lujuria; también hay que añadir que el dolor y la culpa que sentimos cuando, en contra de nuestra voluntad, nos vemos arrastrados a la lujuria sexual, están ellos mismos sexualizados. No solo sentimos dolor y culpa en el disfrute sexual disfrutamos de ese mismo dolor y culpa.

En este momento preciso es cuando entra la perversión. El fatídico paso hacia la perversión masoquista se realiza cuando la afirmación de que un cuerpo y unas ro-

---

[15] Véase C. Freeman, *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason,* Nueva York, Vintage Books, 2005, p. 395.

[16] Citado en *ibid.,* p. 401.

pas limpias pueden no obstante contener una mente sucia (y viceversa) se radicaliza para afirmar que un cuerpo limpio y unas ropas limpias, como tales, son la prueba de una mente sucia; o como Paula, la ascética aristócrata romana, decía: «Un cuerpo limpio y unas ropas limpias denotan una mente impura»[17]. Un fatídico paso similar desde el heroísmo a la perversa *jouissance* se produjo el 25 de abril de 1915, antes de la batalla de las fuerzas británico-australianas en la península de Gallipoli, cuando Mustafa Kemal Atartürk manifestó a sus tropas: «No os ordeno que peleéis, os ordeno que muráis. En el tiempo que nos lleve morir, otras tropas y comandantes pueden venir y tomar nuestro lugar». Esta «pasión para morir» es el último gran ejemplo de la lógica de las Termópilas y del Álamo de sacrificarse conscientemente uno mismo de manera que tus fuerzas puedan reagruparse para la batalla decisiva, la última gran tentación a la que resistir, la última máscara en la que una actitud no-ética se disfraza a sí misma como la propia ética.

El precio de la supervivencia

Aquí, entonces, está nuestra conclusión. El sentido común nos dice que las vidas reales de la gente, de los individuos reales, con su riqueza de experiencias y prácticas, no pueden reducirse a una «espontánea» suplantación de la ideología. Pero precisamente este recurso al mundo vida no ideológico es lo que hay que abandonar. Por eso, el consejo de Elfriede Jelinek a los dramaturgos no es solamente estéticamente correcto, sino que tiene una profunda justificación ética:

> Los personajes en el escenario deberían ser planos, como los vestidos en un pase de modelos: lo que obtienes de ellos no debería ser más que lo que ves. El realismo psicológico es repulsivo porque nos permite escapar a la dificultad de digerir la realidad por medio de refugiarse en la «ampulosidad» de la personalidad, haciendo que nosotros mismos nos perdamos en la profundidad del carácter individual. La tarea del escritor es bloquear esa maniobra, espantarnos hacia un punto desde el que podemos ver el horror con un ojo desapasionado[18].

En otras palabras, tendríamos que resistir las ganas de llenar el vacío con la rica textura de lo que nos hace una persona[19]. Dos películas clásicas medio olvidadas

---

[17] Citado en *ibid.*, p. 233.

[18] N. Spice, «Up from the Cellar», *London Review of Books*, 5 de junio de 2008.

[19] Cuando se nos presiona para que lo hagamos, la única salida puede ser socavar lo que nos vemos obligados a hacer con el recurso a la absurda obscenidad, como Patricia Highsmith, que, cuando fue

escenifican semejante vaciado de la riqueza de la «personalidad» en su expresión más radical, presentando a un sujeto que sobrevive como una concha privada de sustancia. La primera es *Pasqualino Settebelleze,* de Lina Wertmüller (en sí misma un auténtico contrapunto a *La vida es bella,* de Roberto Benigni. Todo lo que hay que hacer para ver lo que está equivocado en la película de Benigni es realizar un simple experimento mental, imaginar la misma película con un cambio: el padre fracasa en su «noble mentira» y su hijo muere. O, alternativamente: al final, el padre se da cuenta de que su hijo sabía todo el tiempo que estaba en un campo de concentración y que estaba fingiendo creer la historia de su padre para así hacerle más fácil la vida). *Pasqualino Settebelleze* es la película sobre la supervivencia por antonomasia. Su punto culminante supone una excepcional escena de sexo que, aparte de la de Michael Haneke en *La pianista,* quizá sea la más dolorosa de la historia del cine. Su giro perverso no puede evitar recordar los momentos más extraños de *Corazón salvaje,* de David Lynch. Para poder sobrevivir en el campo de concentración, el héroe (interpretado a la perfección por Giancarlo Giannini) decide seducir a la *kapo,* una fría, fea y gorda «puta» alemana. El horror del acto se encuentra en hacer el amor a la maternal Cosa y / o Señora en una escena de amor cortés, hacer el amor a la absolutamente caprichosa Ama, de cuyo antojo depende la vida de uno: durante el acto, ella permanece fría, sin sonreír, y no expresa ni un gemido ni un sollozo de placer, solo bosteza una vez; una verdadera «netrebko»[20]. Después de que Pasqualino se excita recurriendo a fantasías, ella le lee el pensamiento, dándose cuenta de que la seducción es simplemente una expresión de esa pura «bajeza mediterránea» por sobrevivir, y opone esta actitud de aferrarse a la supervivencia con la ética alemana de arriesgar la vida por el honor. (La simpática ironía es que, en la misma figura de Pasqualino, la realidad de esta supervivencia se opone al patético y operístico sentido napolitano del honor, que pertenece al linaje de la ópera italiana desde Rossini y llega hasta las películas de Sergio Leone, con su exceso de vida.) Después del encuentro, ella le nombra *kapo* de su barracón e inmediatamente le impone la tarea de seleccionar a seis prisioneros para ejecutarlos; si no lo hace, todos serán ejecutados. Después tiene que pegarle un tiro a su mejor amigo. Este es el precio de su supervivencia: sobrevive en solitario. En la última escena de la película, después de la

---

invitada a asistir a una escuela de primaria para dar a los alumnos una edificante charla sobre cómo podían contribuir a ayudar a los adultos, escribió una lista de diez cosas que los niños podían hacer en casa, como mezclar las píldoras de diferentes frascos (poniendo laxantes en las cajas de tranquilizantes, etc.).

[20] Para cualquiera que conozca las lenguas eslavas, la ironía del apellido de la voluptuosamente bella soprano rusa Anna Netrebko está muy clara: *«treb»* es la raíz del verbo «necesitar», y *«ne»* es evidentemente, la negación, de forma que el mensaje apunta a que ella, el símbolo erótico, «no necesita», no tiene necesidad del sexo. Esto es lo que la convierte en una Ama que puede manipular despiadadamente a los hombres.

guerra, regresa a casa y le propone matrimonio a una joven prostituta, simplemente para tener todos los hijos posibles, como una garantía de supervivencia. Cuando su madre exclama con alegría: «¡Pero estás vivo!», responde después de un largo silencio: «¡Sí, estoy vivo!», las últimas palabras de la película. ¿Pero está verdaderamente vivo? ¿No hubiera sido el verdadero acto de vida haber disparado sobre la *kapo* y los otros guardias antes de caer él mismo, en la última escena en el campo de concentración? La habitual pregunta idealista «¿hay vida (eterna) después de la muerte?» debería ser contrarrestada por la pregunta materialista «¿hay vida antes de la muerte?». Esta es la pregunta que hacía Wolf Biermann en una de sus canciones; la preocupación de un materialista es saber si está realmente vivo aquí y ahora, o simplemente vegeta como un simple animal humano condenado a sobrevivir. ¿Cuándo estoy realmente vivo? Precisamente cuando represento el «muerto viviente» impulso en mí, la «demasía» de la vida (Eric Santner). Y alcanzo este punto cuando ya no actúo directamente, sino cuando «ello» –lo que los cristianos llaman el Espíritu Santo– actúa a través de mí: en este punto, alcanzo lo Absoluto.

La otra película es *Plan diabólico,* de John Frankenheimer (1966), una rechazada pieza que acompaña a su obra de culto, *El mensajero del miedo,* rodada al puro estilo *noire.* No hay espacio aquí para ocuparse de las muchas características sobresalientes de la película, empezando por una de las mejores secuencias de comienzo de Saul Bass (a la par de sus secuencias para la gran trilogía de Hitchcock *Vértigo, Con la muerte en los talones* y *Psicosis*), compuesta por fragmentos anamórficamente deformados de una cara en un espejo. *Plan diabólico* narra la historia de Arthur Hamilton, un hombre de mediana edad que ha perdido el interés por la vida: está aburrido de su trabajo como banquero y el amor entre él y su mujer ha ido decayendo. Recibe una inesperada llamada de Evans, un amigo al que daba por muerto hace muchos años y que le lleva a entrar en relación con una organización secreta, llamada simplemente la «Compañía», que se dedica a ofrecer a gente rica una segunda oportunidad en la vida. Después de firmar el contrato, la Compañía hace que parezca que Hamilton ha muerto, fingiendo un accidente con un cuerpo disfrazado como él. Por medio de la cirugía plástica y el psicoanálisis, Hamilton se transforma en Tony Wilson (interpretado por Rock Hudson), con una nueva y lujosa casa en Malibú, una nueva identidad como un artista establecido, nuevos amigos y un devoto criado. (Los detalles de esta nueva existencia sugieren que hubo una vez un Tony Wilson real, pero lo que le sucedió permanece en el misterio.) Pronto entabla relación con Nora, una joven a la que conoce en la playa. Visitan un cercano festival vinícola que acaba en una completa borrachera y en una orgía sexual, y a regañadientes se relaja lo suficiente como para participar en ella. Durante un tiempo es feliz, pero pronto se ve atormentado por las confusiones emocionales de su nueva identidad y por la euforia de reanudar su juventud. En una cena que ofrece a sus

vecinos, se emborracha por completo y empieza a balbucear sobre su antigua vida como Hamilton.

Sin embargo, sus vecinos también son «renacidos», enviados para controlar cómo se adapta a su nueva vida. Nora es en realidad una agente de la Compañía y sus atenciones con Wilson están simplemente dirigidas a asegurar su cooperación. Wilson escapa de su casa de Malibú y con su nueva personalidad visita a su antigua mujer; se da cuenta de que su matrimonio fracasó porque estaba trastornado por su carrera y por la persecución de las posesiones materiales, las mismas cosas de la vida que otros le hicieron creer que eran importantes. Deprimido, regresa a la Compañía y les pide que le proporcionen otra nueva identidad; la Compañía acepta, con la condición de que les envíe a algunos ricos conocidos del pasado que pudieran querer «renacer». Mientras espera su reasignación, Wilson se encuentra con Evans, un «renacido» como él que no pudo aceptar su nueva identidad. Los malos presagios se concretan al final de la película, cuando los doctores arrastran a Wilson a la sala de operaciones. Sujeto por las correas se da cuenta de la verdad: aquellos que, como él, no consiguen adaptarse a su nueva identidad, no reciben, como se les promete, una nueva identidad, sino que pasan a ser los cadáveres que se utilizan para falsificar la muerte de nuevos clientes.

Todos los temas ideológico-filosóficos de los que nos hemos estado ocupando resuenan en *Plan diabólico:* la reducción del sujeto a una *tabula rasa,* el vaciado de todo su contenido sustancial y su vuelta a nacer, su recreación desde un punto cero. El tema del renacimiento recibe aquí un claro giro crítico-ideológico: al transformarse en Wilson, Hamilton realiza todo lo que soñó hacer; pero las cosas se tuercen por completo cuando se da cuenta de que esos sueños transgresores eran parte de la misma opresiva realidad de la que había tratado de escapar. En otras palabras, Hamilton-Evans paga el amargo precio de que su negación del pasado no fuera lo suficientemente radical: su revolución fracasó en revolucionar sus propias suposiciones. Hegel tenía el presentimiento de esta necesidad cuando escribió: «Es una locura moderna alterar un sistema ético corrupto, su constitución y su legislación, sin cambiar la religión, hacer una revolución sin una reforma»[21]. En una revolución radical la gente no solo «realiza sus viejos sueños (emancipatorios, etc.)»; también tiene que reinventar sus mismos modos de soñar. ¿No es esta la fórmula exacta del vínculo entre el impulso de muerte y la sublimación? Ahí reside la necesidad de la Revolución Cultural, como claramente lo entendió Mao. Herbert Marcuse, en otra maravillosa fórmula circular de la misma época, señaló que la *libertad* (frente a las limitaciones ideológicas, frente al modo de soñar predominante) *es la condición para la*

---

[21] G. W. F. Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften,* Hamburgo, 1959, p. 436 [ed. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* Madrid, Alianza, 1999].

liberación. En otras palabras, si cambiamos la realidad para realizar nuestros sueños sin cambiar esos mismos sueños, pronto o tarde regresaremos a la anterior realidad. Aquí hay un hegeliano «planteamiento de suposiciones»: el arduo trabajo de la liberación forma retroactivamente sus propias suposiciones.

En *Plan diabólico,* Wilson paga el precio de su «revolución sin reforma»: cuando rechaza su antigua vida, como un banquero atrapado en un matrimonio sin amor, piensa que ha escapado de una opresiva realidad social en la que otros (o más bien el «gran Otro» ideológico) definen sus sueños diciéndole lo que desea. Lo que descubre después de volver a nacer es que este mismo centro fantasmático de su ser –su recóndito sueño de una vida auténtica, que sentía claustrofóbicamente oprimida– estaba no menos determinado por el orden existente. En ningún lugar es más obvia la trampa de la «transgresión inherente» que en la escena de la orgía playera, con su guiño al modo de vida *hippy* (recordemos que la película es de 1966), una escena que fue censurada en la primera exhibición de la película, donde el desnudo integral de frente todavía no estaba permitido. La escena se alarga dolorosamente y su depresiva inercia claramente refuta la noción de una espontánea explosión liberadora de *joie de vivre.*

La conclusión de la película, en la que Wilson es sacrificado como un cuerpo a la espera de que otro sujeto pueda volver a nacer, reafirma la lección cristiano-hegeliana: el precio de mi nuevo nacimiento es el cuerpo aniquilado de otro. Como el de Cristo.

II Ira: la actualidad de lo teológico-político

Pensando hacia atrás

El libro de Alan Weisman *The World Without Us [El mundo sin nosotros]* ofrece una visión de lo que pasaría si la humanidad (solo la humanidad) desapareciera repentinamente de la Tierra; la diversidad natural florecería de nuevo y la naturaleza colonizaría gradualmente los inventos humanos. En la obra los humanos quedamos reducidos a una pura mirada sin cuerpo que observa su propia ausencia. Como señaló Lacan, esta es la posición subjetiva fundamental de la fantasía: ser reducido a una mirada que observa el mundo en el estado de no existencia del sujeto; como la fantasía de ver el acto del propio nacimiento, de la copulación de los padres, o el acto de ser testigo del propio entierro, como les sucedía a Tom Sawyer y Huck Finn. De ese modo, «el mundo sin nosotros» es una fantasía en su grado más puro: observar a la propia Tierra recuperando su estado de inocencia anterior a la castración, antes de que los humanos la explotáramos en nuestro desmedido orgullo. Resulta irónico que el ejemplo más evidente de esta recuperación sea la catástrofe de Chernobyl: la floreciente naturaleza se ha apoderado de los desintegrados restos de la cercana ciudad de Pripyat, que tuvo que ser abandonada. Un buen contrapunto a semejante fantasía, que descansa en la idea de la naturaleza como un equilibrado y armonioso círculo desbaratado por la intervención humana, es la tesis de un científico medioambiental de que, aunque no se puede estar seguro del resultado final de las intervenciones humanas, hay una cosa clara: si la humanidad detuviera abruptamente su inmensa actividad industrial y dejara a la naturaleza retomar su equilibrado curso, el resultado sería un colapso total, una catástrofe inimaginable. En la Tierra, la «naturaleza» ya está «adaptada» a la intervención humana –la «contaminación»

humana ya está profundamente involucrada en el tambaleante y frágil equilibrio de la reproducción «natural» en la Tierra–, hasta el punto de que el cese de esa intervención ocasionaría un desequilibrio catastrófico.

Encontramos exactamente la misma estructura en el mismo corazón de la utopía. En «Frency», la novela anteriormente mencionada que forma parte de *Her Body Knows,* David Grossman hace por los celos en la literatura lo que Luis Buñuel hizo por ellos en el cine con su película *Él:* produce una obra de arte desplazando las básicas coordenadas fantasmáticas de la idea. En los celos, el sujeto *crea / imagina un paraíso* (una utopía de plena *jouissance*) *del que él está excluido.* La misma definición se aplica a lo que se puede llamar los celos políticos, desde las fantasías antisemitas sobre el excesivo disfrute de los judíos, a las fantasías fundamentalistas cristianas sobre las extrañas prácticas sexuales de gays y lesbianas. Como ha señalado Klaus Theweleit, es demasiado fácil interpretar semejantes fenómenos como meras «proyecciones»: los celos pueden ser bastante reales y estar bien fundados, otra gente puede y a menudo tiene una vida sexual mucho más intensa que el sujeto celoso; un hecho que, como señaló Lacan, no hace que los celos sean menos patológicos. ¿Y no nos dice esto algo sobre la posición del espectador en el cine? ¿No es él o ella, por definición, un *sujeto celoso,* que se excluye de la utopía observada en la pantalla? Encontramos esta postura incluso donde nunca lo esperaríamos hacer. Gérard Wajcman empieza su memorable ensayo sobre «los animales que nos tratan mal» contando su experiencia de un viaje a una reserva de animales salvajes en África:

> Todo un equipo de turistas atraviesa la sabana de arriba abajo, con una máquina que petardea y una nube de polvo detrás, para plantarse a veinte metros de tres grandes y malos leones… y no pasa nada. Como si no existiéramos. Esta fue mi experiencia definitiva con el mundo animal. Un desencanto total. Un encuentro de tipo cero. No compartimos el espacio animal. Invadimos su territorio o lo cruzamos, pero nunca nos reunimos con ellos. El zoo, el circo (cada vez menos), los parques naturales (cada vez más), las tierras de caza, los canales de televisión consagrados a los animales, las sociedades protectoras, los museos de la naturaleza, las casas para animales de todas clases; multiplicamos los lugares, las ocasiones y los modos de encuentro. La humanidad se pasa el tiempo observando a los animales. Hemos inventado toda clase de artefactos para ese fin. Nunca nos cansamos de él. Sin duda, para nosotros representan un mundo perfecto. Algo extraño, diferente de nuestro mundo, de nuestro incierto, jodido, caótico, desastre de mundo. Todo esto hace que el mundo animal nos parezca mucho mejor que el nuestro. Algunas veces parece tan ajeno que nos quedamos plantados delante de su perfección, estupefactos y sin habla y, a pesar de nuestros sinceros deseos, nos preguntamos si podríamos ser como ellos, convertirnos en una sociedad tan maravillosa como la de las hormigas o los pingüinos, donde todos

> tienen su sitio, de manera que la sociedad puede perpetuarse a sí misma, sin cambios, indefinidamente la misma e infinitamente perfecta. Encontrar nuestros lugares nos ha hecho pasar por malos momentos. Después de los desastres del siglo XX, las sociedades animales parecen haberse convertido en el ideal[1].

El hecho de que los animales ignoren a los intrusivos turistas es crucial, señala un doble movimiento de des-realización que caracteriza a las fantasías utópicas: la escena presentada es una fantasía (incluso aunque «realmente sucediera», como sucede aquí; lo que la convierte en una fantasía es la inversión libidinal que determina su significado); nosotros (los participantes) nos des-realizamos a nosotros mismos reduciéndonos a una pura mirada des-sustancializada ignorada por el objeto de la mirada, quedamos reducidos a espectrales entidades, observando «el mundo sin nosotros», como si no fuéramos parte de la realidad que observamos (al margen de perturbar el ritmo de la vida salvaje de la reserva con nuestros vehículos), sino más bien una presencia espectral no vista por los seres vivos. Como observadores externos del paraíso que nos está prohibido, asumimos la misma posición que la desafortunada Stella Dallas en la escena final del melodrama de Hollywood del mismo nombre: desde fuera de la gran mansión donde se celebra la ceremonia, Stella observa a través de la ventana el matrimonio de su hija con su rico pretendiente, el paraíso de una feliz y rica familia del que ella está excluida.

Esta utopía explica dos fenómenos más de la cultura contemporánea: el primero es la popularidad de las reducciones darwinistas de las sociedades humanas a las animales, con sus explicaciones de los logros humanos en términos de adaptación evolutiva. En periódicos y revistas abundan los textos científico-populares que informan sobre cómo los científicos han conseguido explicar un comportamiento humano aparentemente loco o inútil como algo fundamentado en estrategias de adaptación. (¿Por qué un lujo tan inútil? Para impresionar a la potencial pareja sexual con nuestra capacidad para permitirnos semejante exceso, etc.) De esta manera, los científicos sugieren que

> quizá todavía tengamos una oportunidad para reorientarnos a nosotros mismos, de ser conducidos más allá de nuestra animalidad. Si el sujeto tiene un desagradable hábito de engañarse a sí mismo todo el tiempo, tenemos que tener presente que la naturaleza nunca se equivoca. La salvación vendrá de nuestro ser animal: cuerpo, genes, neuronas y el resto de todo ello. Así susurran los cognitivistas en los oídos de los políticos para ayudarles a encontrar el camino. ¡Sigue al cuerpo, más *monkey bisness**![2].

---

[1] Gérard Wacjman, «The Animals that Treat Us Badly», *lacanian ink* 33, pp. 128-129.

* Se mantiene en el inglés original para no perder el juego semántico del mundo animal que Žižek utiliza. La traducción al castellano sería: ¡Sigue al cuerpo, más trapicheos! *[N. del T.]*.

[2] *Ibid.*, p. 130.

De ese modo, estos «reportajes» representan los sueños de contrarrestar la creciente disfuncionalización y reflexividad de nuestras sociedades «posmodernas», en las que apoyarse en tradiciones heredadas que proporcionen modelos de comportamiento se vuelve cada vez más insostenible: los animales, al contrario, no necesitan ningún entrenamiento, simplemente lo hacen...

El segundo fenómeno es el evidente placer que encontramos en ver inacabables documentales sobre animales en los canales especializados *(Nature, Animal Kingdom, National Geographic):* la explicación es que proporcionan una fugaz visión de un mundo utópico donde no se necesita ningún lenguaje ni entrenamiento; en otras palabras, de una «sociedad en armonía» (como dicen hoy en China), en la que todos y todas saben espontáneamente cuál es su papel:

> El hombre es un animal desnaturalizado. Somos animales enfermos de lenguaje. Y, algunas veces, cómo anhelamos una curación. Pero simplemente callarse no vale. No puedes simplemente desear tu camino a la animalidad. Así que entonces, como forma de consuelo, vemos los canales de animales y nos maravillamos ante un mundo no dominado por el lenguaje. Los animales nos llevan a oír una voz de puro silencio. La humanidad parece haber sido alcanzada por el síndrome de [Jacques] Cousteau[3].

Esta es la razón por la que el caso de *National Geographic* resulta tan interesante (la revista todavía más que el canal de televisión). Aunque combina los reportajes sobre la naturaleza con reportajes sobre sociedades humanas, su truco esencial es tratar a la sociedad humana (ya sea una tribu en medio del Sahara o una pequeña ciudad de Estados Unidos) como una comunidad animal en la que las cosas de alguna manera funcionan, donde «todo el mundo tiene su lugar, todo el mundo está en su lugar, y donde todo el mundo sabe y hace exactamente lo que debe, de manera que todo puede continuar en su lugar apropiado». Y, ya que la básica inconsistencia constitutiva del ser humano como tal es la discordia (la «imposibilidad») de la relación sexual, no sorprende que uno de los elementos clave de nuestra fascinación por el mundo animal esté representada por sus rituales perfectamente regulados de apareamiento; los animales no necesitan preocuparse de todas las complejas fantasías y estímulos necesarios para mantener el deseo sexual, son capaces de «tener relaciones sexuales de forma ahistórica», como señala Wajcman en una frase maravillosa:

> Entre hombres y mujeres es bastante turbio, el gran desorden. Desde luego, no necesariamente insatisfactorio; no es la guerra, no es alguna clase de lío permanente, más bien es una clase de orden y desorden [...] No hay ninguna regla establecida,

[3] *Ibid.*, p. 131.

ningún ritmo ni razón. Nada parecido a los animales, donde todo el mundo sabe perfectamente bien cómo hacerlo. Cómo, con quién y cuándo [...] El mundo animal ha realizado el sueño humano del sexo sin guión, del sexo sin historia precisamente cuando nosotros, los humanos, hemos ido e inventado una literatura para contarnos historias de amor en las que nunca pasa nada excepto la historia [...] Sería un placer dejar nuestros libros e ir derechos a la cuestión de qué es exactamente tener sexo ahistóricamente[4].

Ejemplos como este indican una aproximación a las utopías que deja atrás el habitual enfoque sobre el contenido (sobre la estructura de la sociedad propuesta en la visión utópica). Quizá sea el momento de alejarse de la fascinación por el contenido y reflejar la propia posición subjetiva desde la que semejante contenido aparece como utópico. Debido a su círculo temporal, la narrativa fantasmática siempre supone una *mirada imposible,* la mirada por medio de la cual el sujeto ya está presente en la escena de su propia ausencia. Cuando el sujeto identifica directamente su propia mirada con el *objet a,* la paradójica implicación de esta identificación es que el *objet a* desaparece del campo de visión. Esto nos lleva al centro de la noción lacaniana de utopía: una visión del deseo que funciona sin un *objet a,* sin sus giros y círculos. No solo es utópico pensar que uno puede alcanzar un completo disfrute «incestuoso»; no menos utópico es pensar que se puede renunciar al disfrute sin que esta renuncia genere su propio exceso de disfrute.

Sin embargo, la manera de evitar esta utópica reducción del sujeto a la mirada imposible, que es testigo de una realidad de la que está ausente, no es abandonar el *topos* de una realidad alternativa como tal. Recordemos la idea de Walter Benjamin de la revolución como redención-a-través-de-la-repetición del pasado: en relación a la Revolución francesa la tarea de la genuina historiografía marxista no es describir los eventos de la manera que realmente fueron (y explicar cómo estos eventos generaron las ilusiones ideológicas que les acompañaron); la tarea es, más bien, desenterrar la potencialidad oculta (el potencial emancipatorio), que fue traicionada en la realidad de la revolución y en su resultado final (el ascenso del utilitario capitalismo de mercado). Para Marx la cuestión no es ante todo reírse del entusiasmo revolucionario jacobino, mostrar cómo su rimbombante retórica revolucionaria era simplemente un medio utilizado por la histórica «astucia de la razón» para establecer la vulgar realidad del capitalismo comercial; más bien, es explicar cómo estos potenciales radical-emancipatorios continúan «insistiendo» como tipos de espectros históricos que acechan a la memoria revolucionaria exigiendo su promulgación, de manera que la posterior revolución proletaria también redimiera (o enterrara) los fantasmas

[4] *Ibid.*, pp. 132-133.

del pasado. Estas versiones alternativas del pasado que persisten en una forma espectral constituyen la «apertura» ontológica del proceso histórico, como estaba –de nuevo– claro para Chesterton:

> Las cosas que pudieron ser no están presentes ni siquiera en la imaginación. Si alguien dice que el mundo sería ahora mejor si Napoleón no hubiera caído, sino que hubiera establecido su dinastía imperial, la gente experimenta un sobresalto ante esa posibilidad. Esa idea es nueva para ellos. Sin embargo, hubiera evitado la reacción prusiana; hubiera salvado la igualdad y la Ilustración sin un mortal enfrentamiento con la religión; hubiera unificado Europa y quizá hubiera evitado la corrupción parlamentaria y las venganzas fascistas y bolcheviques. Pero, en esta edad de librepensadores, las mentes de los hombres no son realmente libres para tener semejantes pensamientos.
>
> De lo que me quejo es, que aquellos que aceptan el veredicto del destino de esta manera lo aceptan sin saber por qué. Por una curiosa paradoja, aquellos que de ese modo asumen que la historia siempre tomó el giro adecuado son generalmente la misma gente que no cree que hubiera ninguna providencia especial que la guiara. Los mismos racionalistas que se mofan del juicio de las armas del viejo orden feudal aceptan, de hecho, un juicio de armas como la manera de decidir toda la historia humana[5].

Entonces, ¿por qué son los historiadores conservadores los que hegemonizan el floreciente género de las historias del «¿Qué pasaría si?». La típica introducción a una obra de este tipo empieza con un ataque a los marxistas, que, supuestamente, creen en el determinismo histórico. Las simpatías conservadoras del editor quedan claras en cuanto se ve el contenido de las principales obras del «qué pasaría si»: los temas favoritos oscilan entre la «premisa principal», cuánto *mejor* hubiera sido para la historia si se hubiera evitado un acontecimiento revolucionario o «radical» (si el rey Carlos hubiera triunfado en la Guerra Civil contra el Parlamento; si la Corona de Inglaterra hubiera triunfado en la guerra contra la independencia de las colonias americanas; si, ayudados por Gran Bretaña, los confederados hubieran triunfado en la Guerra Civil; si Alemania hubiera ganado la Primera Guerra Mundial; si Lenin hubiera sido asesinado en la estación de Finlandia...), y la «premisa secundaria», cuánto *peor* hubiera sido la historia si esta hubiera tomado un giro más progresista (si Thatcher hubiera sido asesinada en Brighton por las bombas del IRA en 1984; si Al Gore hubiera ganado a Bush y hubiera sido presidente el 11-S, etc.). Entonces, ¿cuál debe ser la respuesta marxista? Definitivamente, no hacer un refrito de las tediosas y viejas racionaliza-

[5] G. K. Chesterton, «The Slavery of the Mind», en *The Collected Works of G. K. Chesterton*, vol. III, San Francisco, Ignatius Press, 1990, p. 290.

ciones de Georgi Plekhanov sobre el «papel del individuo en la historia» (la lógica de que «incluso si no hubiera habido un Napoleón, otro individuo hubiera desempeñado un papel similar, ya que la más profunda necesidad histórica pedía un tránsito por el bonapartismo»). Por el contrario, habría que cuestionar la misma premisa de que los marxistas (y los izquierdistas en general) son obstinados deterministas, opuestos a considerar semejantes escenarios alternativos.

La primera cosa que hay que observar es que las historias del «qué pasaría si» son parte de una tendencia ideológica más general, de una percepción de la vida que rebate la forma de la narrativa lineal, centrada, y la traduce en un flujo multiforme. Parece que estamos obsesionados por el carácter azaroso de la vida y por las visiones alternativas de la realidad, que llegan hasta el campo de las ciencias empíricas (la física cuántica y su interpretación de la realidad múltiple; el neodarwinismo, etc.); como señaló sin rodeos Stephen Jay Gould, un biólogo claramente marxista, «rebobina la película de la vida y pásala otra vez. La historia de la evolución será totalmente diferente». Esta visión de nuestra realidad como uno de los posibles resultados de una situación «abierta», a menudo incluso no el resultado más probable, esta idea de que otros resultados posibles no quedan simplemente cancelados, sino que continúan acechándonos como espectros de lo que pudo ser, otorgando a nuestra «verdadera» realidad el estatus de extrema fragilidad y contingencia, no es de ninguna manera ajena al marxismo; realmente, la sentida *urgencia* del acto revolucionario depende a menudo de semejantes percepciones.

Ya que la no ocurrencia de la Revolución de Octubre es un tema popular entre los historiadores del «qué pasaría si», veamos cómo se relacionaba el propio Lenin con este género. Lenin estaba todo lo lejos que se puede imaginar de cualquier clase de confianza en la «necesidad histórica» (por el contrario, eran sus oponentes mencheviques los que recalcaban que no se podían saltar las etapas prescritas por el determinismo histórico: primero revolución democrático-burguesa, después proletaria). Cuando, en sus «Tesis de abril» de 1917, Lenin percibía la *Augenblick,* el carácter único de la revolución, sus propuestas fueron recibidas con estupor o preocupación por una gran mayoría de los colegas de su propio partido. Dentro del partido bolchevique, ningún dirigente destacado apoyó su llamamiento a la revolución y *Pravda* dio el extraordinario paso de disociar al partido, y a todo el comité de redacción, de las «Tesis» de Lenin; lejos de ser una adulación oportunista, que se aprovechara de la atmósfera prevaleciente en el partido, las opiniones de Lenin eran muy idiosincrásicas. Bogdanov calificó las «Tesis de abril» como «el delirio de un loco», y la propia Nadezhda Krupskaya concluyó: «Me temo que parece como si Lenin hubiera enloquecido». Sin embargo, Lenin había percibido inmediatamente la oportunidad revolucionaria, producto de excepcionales circunstancias contingentes: si no se aprovechaba el momento, la oportunidad de la revolución se perde-

ría, quizá durante décadas. Así tenemos aquí a Lenin considerando un escenario alternativo: «*¿qué pasaría si* no actuáramos ahora?» y precisamente su conciencia de las catastróficas consecuencias de no actuar fue lo que le empujó a hacerlo.

Pero en una visión marxista radical hay un compromiso mucho más profundo con historias alternativas: lleva la lógica del «qué pasaría si» a su inversión autorreflexiva. Para un marxista radical, *la historia real que vivimos es en sí misma una cierta clase de historia alternativa realizada,* es la realidad en la que tenemos que vivir porque en el pasado fracasamos en aprovechar el momento y actuar. Los historiadores de los hechos militares han demostrado que los confederados perdieron la batalla de Gettysburg porque el general Lee cometió una serie de equivocaciones totalmente impropias: «Gettysburg fue la única batalla librada por Lee que parece de ficción. En otras palabras, si hubo alguna batalla en la que Lee no se comportara como Lee, fue allí, en el sur de Pensilvania»[6]. Para cada uno de los movimientos equivocados, uno puede jugar al juego de «¿qué hubiera hecho Lee en esta situación?»; en otras palabras, fue como si, en la batalla de Gettysburg, la historia alternativa se hiciera realidad. En su menos conocido *Everlasting Man,* Chesterton hace un maravilloso experimento mental en este sentido, imaginando el monstruo que el hombre pudo parecer al principio a los simples animales naturales que le rodeaban:

> La verdad más simple sobre el hombre es que es un ser muy extraño; casi en el sentido de ser un extraño sobre la Tierra. Con toda sensatez, tiene mucho más la apariencia externa de alguien que trae hábitos extranjeros de otra tierra que de un simple producto de esta. Tiene una injusta ventaja y una injusta desventaja. No puede dormir en su propia piel; no puede confiar en sus propios instintos. Es al mismo tiempo un creador moviendo milagrosamente manos y dedos y una cierta clase de tullido. Está envuelto en vendas artificiales llamadas ropas; se sostiene en muletas artificiales llamadas muebles. Su mente tiene las mismas dudosas libertades y las mismas salvajes limitaciones. Solo él entre los animales se ve sacudido por la preciosa locura llamada la risa; como si hubiera logrado ver algún secreto de la misma forma del universo, oculto para el propio universo. Solo él entre los animales siente la necesidad de apartar su pensamiento de las realidades origen de su propio ser corporal; de ocultarlas como si estuviera en presencia de alguna posibilidad más elevada, que crea el misterio de la vergüenza. Ya sea que alabemos estas cosas como naturales en el hombre o las increpemos como artificiales en la naturaleza, permanecen siendo, en el mismo sentido, únicas[7].

---

[6] B. Fawcett, *How to Lose a Battle,* Nueva York, Harper, 2006, p. 148.

[7] G. K. Chesterton, «The Everlasting Man», en *op. cit.,* p. 168.

Esto es lo que Chesterton llamaba «pensar hacia atrás»: tenemos que dar un salto hacia atrás en el tiempo, antes de que se tomaran las fatídicas decisiones o antes de que se produjeran los accidentes que generaron el estado que ahora nos parece normal, y la manera de hacerlo, de hacer palpable ese momento abierto a la decisión, es imaginar cómo, en ese punto, la historia podía haber tomado un giro diferente.

Sin embargo, esto no significa que en una repetición histórica, en el radical sentido benjaminiano, simplemente retrocedemos en el tiempo hasta el momento de la decisión y esta vez hacemos la elección correcta. La lección de la repetición es, más bien, que nuestra primera elección era necesariamente la equivocada, y por una razón muy precisa: la «elección correcta» solamente es posible la segunda vez, después de la equivocada; es decir, solamente la primera elección equivocada es la que literalmente crea las condiciones para la elección correcta. La idea de que pudiéramos haber hecho la elección correcta la primera vez, y de que solo por accidente perdimos la oportunidad, es una ilusión retroactiva. Para clarificar la cuestión podemos tomar un ejemplo de la historiografía reciente.

La obra de Bryan Ward-Perkins *The Fall of Rome* describe la gradual desintegración del Imperio romano desde el siglo IV al VII, resaltando la regresión –incluso la catástrofe– económica y de la civilización que provocó esta desintegración: en un breve periodo la mayoría de las tierras del imperio cayeron en un estado incluso peor al que tenían antes de la ocupación romana[8]. Los explícitos objetivos polémicos del libro son los recientes intentos «revisionistas» de describir la Antigüedad tardía no como una traumática regresión a la «Edad Oscura» de la baja Edad Media, sino como una gradual transformación (mayormente pacífica) del Imperio romano en múltiples nuevos estados; un proceso en el que los grupos étnicos, liberados de la brutal dominación romana, maduraron en una tolerante coexistencia. En vez de colapso, incluso se podría decir que se estaba produciendo un progreso... En contra de esta nueva doxa, Ward-Perkins demuestra convincentemente el impresionante declive de la complejidad económica y social (el declive en la literatura, la virtual desaparición de la compleja red de rutas comerciales y, con ella, de la producción a gran escala de objetos de uso cotidiano, etc.). Su énfasis sobre la economía y la vida diaria es una bienvenida corrección al análisis foucaultiano que se centra en los cambios espirituales en la Antigüedad tardía, describiendo el ascenso de nuevas formas de subjetividad. El libro de Ward-Perkins confirma dos viejas perspectivas: la primera es que toda la historia es una historia del presente; la segunda, que nuestro entendimiento de la historia real siempre implica una referencia (oculta o no) a una historia alternativa; lo que «realmente sucedió» se percibe contra el telón de fondo de lo que *pudo* haber sucedido, y esta posibilidad alternativa se ofrece como el sendero que debemos seguir actualmente. Las dos perspectivas

[8] Véase B. Ward-Perkins, *The Fall of Rome,* Oxford, Oxford University Press, 2006.

están, de ese modo, estrechamente vinculadas; como hemos dicho, Walter Benjamin ya había conceptualizado de esta manera la revolución social (redimirá el pasado repitiendo pasados esfuerzos revolucionarios, finalmente haciendo realidad sus potenciales perdidos). Aquí, sin embargo, obtenemos un juicio más conservador. La «lección para el presente» se explica directamente en el último párrafo del libro:

> Una visión del pasado que explícitamente se propone eliminar todas las crisis y los declives representa un peligro real para nuestros días. El fin del Occidente Romano presenció horrores y trastornos de una clase que espero sinceramente que nunca tengamos que atravesar; destruyó una compleja civilización, arrojando a los habitantes del Occidente de vuelta a un nivel de vida típico de tiempos prehistóricos. Los romanos antes de la caída estaban tan seguros como nosotros en la actualidad de que su mundo continuaría para siempre sustancialmente sin cambios. Estaban equivocados. Podríamos tener la sabiduría de no repetir su autocomplacencia[9].

Aquí son inconfundibles ciertos ecos de la idea de un Occidente desarrollado y secular amenazado por nuevos fundamentalismos; no repitamos el error romano y minimicemos el peligro mortal que plantean los nuevos bárbaros, de lo contrario nos encontraremos en una nueva Edad Oscura... Pero lo que es incluso más interesante para un análisis crítico es la historia alternativa que sustenta esta visión: la posibilidad de que los ostrogodos, que gobernaron Roma desde mediados del siglo V a mediados del VI, hubieran podido conservar el poder derrotando al invasor ejército bizantino:

> Si los acontecimientos hubieran tenido un desenlace diferente, es posible incluso imaginar una resurrección del imperio occidental bajo una triunfante dinastía germana. Teodorico el Ostrogodo gobernó Italia y partes adyacentes de las provincias del Danubio y los Balcanes desde el 493; desde el 511, también controló efectivamente el reino visigodo de España y muchos de los antiguos territorios visigodos del sur de la Galia, donde reinstauró el tradicional cargo romano de «prefecto pretoriano para las Galias» con sede en Arles. Eso parece ser los comienzos de un revivido imperio occidental bajo reyes germanos. Tal como sucedieron las cosas, todo esto llegó a su final con la invasión justiniana de Italia en el año 535. Pero, si hubiera habido más suerte, los reyes ostrogodos posteriores quizá hubieran sido capaces de extender este primer triunfo; y –¿quién sabe?– quizá podían haber restablecido el título imperial en Occidente siglos antes de que lo hiciera Carlomagno en el año 800[10].

---

[9] *Ibid.*, p. 183.
[10] *Ibid.*, p. 58.

Entre los historiadores, Peter Heather es el que ha desarrollado esta hipótesis de manera más convincente[11]. También hay una historia alternativa, en forma de novela –*Lest Darkness Fall* (1941), de L. Sprague de Camp–, que imagina esta posibilidad: un arqueólogo moderno es transportado a través del tiempo a la Italia ostrogoda, ayudando a estabilizar el país tras la muerte de Teodorico, y evitando su conquista por Justiniano. La visión subyacente aquí es la de una productiva síntesis de la civilización romana y de la fortaleza y vitalidad de los godos: los godos, que se consideraban los protectores de la civilización romana, hubieran sido capaces de sacar al agonizante imperio de su inercia e investirlo de un nuevo vigor. De esta manera, no hubiera habido ninguna Edad Oscura y hubiéramos pasado directamente del Imperio romano a Carlomagno y, así, a una Europa fuerte y civilizada.

Pero aquí funcionan oscuros compromisos ideológicos, unos compromisos que encuentran expresión en la novela de Felix Dahn *Struggle for Rome,* de 1876. (Regresando a Alemania, Robert Siodmak hizo un gran espectáculo histórico partiendo de esta novela en 1968, con Orson Wells como Justiniano; la última película de Siodmak[12].) Dahn era miembro honorario de «Germania», una asociación nacionalista y antisemita, y sus obras contribuyeron a la fundación ideológica del nacionalsocialismo. Su relato empieza con la muerte de Teodorico el Grande, cuando sus sucesores tratan de mantener su legado de un reino ostrogodo independiente. Se enfrentan al Imperio bizantino, gobernado por el poderoso emperador Justiniano, que trata de restaurar la anterior grandeza del Imperio romano apoderándose de la península italiana. Vitiges, Totila y Teia, que –por ese orden– sucedieron a Teodorico como reyes, se esforzaron por defender su reino con la ayuda del fiel armero de Teodorico, Hildebrand. Mientras tanto, Cethegus, un (ficticio) prefecto romano que representa a la mayoría de la población romana, tiene su propio programa para reconstruir el imperio; él también trata de librarse de los godos, pero al mismo tiempo está decidido a mantener a Bizancio fuera de Italia. Al final, Bizancio triunfa y reclama Italia, mientras que Cethegus muere en un duelo con el último rey godo, Teia. La lucha por Roma acaba en una batalla cerca del monte Vesubio, donde los ostrogodos libran su última batalla defendiendo un estrecho desfiladero (una reminiscencia de las Termópilas); una vez derrotados, se retiran a la isla de Tule, donde se encuentran sus raíces. El tema principal del libro está recogido en el poema que narra la partida de los ostrogodos: «Haced sitio, gentes, para nuestro marcha. / Somos los últimos de los godos. / No llevamos una corona con nosotros, / solo un cadáver». El cuerpo pertenece a Teia, un hombre oscuro, descorazonado, que prevé la desaparición del reino; incluso aunque sabe que esta desaparición está predestina-

[11] Véase P. Heather, *The Goths,* Oxford, Oxford University Press, 1966.

[12] Véase F. Dahn, *The Struggle for Rome,* Twickenham, Athena Press, 2005.

da, adopta la postura germana de afrontar el destino con coraje para así ser recordado (es imposible pasar por alto los ecos del oscuramente ensimismado Hagen, en los *Nibelungos,* que tiene la figura de Teia).

Aunque Ward-Perkins está lejos de difundir semejante mórbida fascinación heroico-fatalista, no obstante presenta un conjunto de tesis que (incluso aunque sean históricamente ciertas, como lo son en su mayoría) sustentan la visión contemporánea de la necesidad de defender el secular y civilizado Occidente contra la arremetida bárbara del Tercer Mundo, y advierte en contra de abrigar cualquier ilusión sobre su integración pacífica. Por ejemplo, no puede evitar sorprender la repetida insistencia de Ward-Perkins en que el Occidente Romano cayó por razones estrictamente externas (las invasiones bárbaras), no por sus inherentes antagonismos y debilidades; una tesis que puede recibir muchas versiones, desde la culpabilización nietzscheana de la cristiandad como una degeneración, al énfasis marxista sobre cómo el gradual declive de campesinos-soldados libres y su sustitución a largo plazo por ejércitos mercenarios desestabilizó el imperio (los hermanos Gracchus, héroes personales de Marx, pueden verse, así, como los últimos defensores de la verdadera fortaleza de Roma). El reciente cambio en la apreciación popular de Roma, en el transcurso de solamente dos décadas, ha sido el resultado de cambios igualmente contemporáneos. Mientras que en la década de los noventa, con el final de la Guerra Fría y la aparición de Estados Unidos como la única superpotencia global, Roma fue festejada como un sólido imperio con un ejército poderoso, el paso a un mundo más multicéntrico (al que la catastrófica política exterior del presidente Bush hizo una importante contribución) ha generado desde entonces una obsesión por el declive del Imperio romano.

El tema de la Antigüedad tardía está lleno de similares trampas ideológicas, como la ingenua celebración del razonamiento secular-empírico aristotélico, violentamente reprimido en la Edad Oscura, cuando la fe consideraba que la curiosidad intelectual era peligrosa, pero que entonces regresa con Tomás de Aquino, aunque todavía formalmente subordinado a la religión[13]. La razón aristotélica, sin embargo, es teleológica-orgánica, en claro contraste con la contingencia radical que caracteriza la visión científica moderna. No sorprende que la actual Iglesia católica ataque al darwinismo como «irracional» en base a la aristotélica noción de razón. La «razón» de la que habla el papa es una razón para la cual la teoría de la evolución de Darwin (realmente, de la propia ciencia moderna, dentro de la cual la afirmación de la contingencia final del universo, marcando su ruptura con la teleología aristotélica, es un axioma constituyente) es «irracional». La «razón» de la que habla el papa es la razón

[13] Véase C. Freeman, *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason,* Nueva York, Vintage Books, 2005.

teleológica premoderna, la visión del universo como un Todo armonioso en el que todas las cosas sirven a un propósito más elevado. Por ello, paradójicamente, las observaciones del papa confunden el papel clave de la teología cristiana en el nacimiento de la ciencia moderna: lo que pavimentó el camino para la ciencia moderna fue precisamente la idea «voluntarista» –elaborada, entre otros, por Duns Scotus y Descartes– de que Dios no está atado por eternas verdades racionales. Aunque la visión del discurso científico que implica una pura descripción de la factualidad es ilusoria, la paradoja se encuentra en la coincidencia de la desnuda factualidad y del voluntarismo radical: la factualidad solo puede sostenerse como carente de significado, como algo que «simplemente es como es», si está secretamente sostenida por una arbitraria voluntad divina. Por ello, Descartes es la figura fundadora de la ciencia moderna precisamente cuando hace que incluso los más elementales hechos matemáticos, como 2 + 2 = 4, dependan de una arbitraria voluntad divina: dos más dos son cuatro porque Dios así lo dispuso, sin que haya ninguna oculta u oscura cadena de razones detrás de ello. Incluso en las matemáticas, este voluntarismo incondicional es discernible en su carácter axiomático: se empieza por plantear arbitrariamente una serie de axiomas, de los cuales se supone que sigue todo lo demás. De ese modo, la paradoja es que fue la Edad Oscura cristiana la que creó las condiciones para la racionalidad específica de la ciencia moderna como opuesta a la ciencia de los antiguos. La lección está clara: la utopía de un tránsito directo desde Roma a la «alta» Edad Media es falsa, ignora la necesidad de la caída en la «oscura» baja Edad Media, que fue la que creó las condiciones para la racionalidad moderna.

Sin embargo, ¿justifica este hecho a la Edad Oscura? En términos teológicos nos tropezamos aquí con el punto muerto central de la religión: ¿cómo tratar la Caída? ¿Por qué la Caída tiene que preceder a la Salvación? La respuesta más radical y consistentemente perversa la proporcionó Nicolas Malebranche, el gran católico cartesiano que fue excomulgado tras su muerte y cuyos libros fueron destruidos debido al mismo exceso de su ortodoxia; Lacan probablemente tenía en mente a personajes como Malebranche cuando afirmaba que los teólogos son los únicos ateos verdaderos. Dentro de la mejor tradición pascaliana, Malebranche puso sus cartas sobre la mesa y «reveló el secreto» (la perversa esencia) del cristianismo; su cristología se basa en una original respuesta protohegeliana a la pregunta: ¿por qué creó Dios el mundo? Para poder disfrutar de la gloria de ser celebrado por Su creación. Dios quería el reconocimiento, y Él sabía que, para obtener ese reconocimiento, necesitaba otro sujeto que le reconociera a Él; así, creó el mundo por pura vanidad egoísta. En consecuencia, Cristo no descendió a la Tierra para librar a la gente del pecado, del legado de la Caída de Adán; por el contrario, *Adán tenía que caer para permitir que Cristo descendiera a la Tierra para ofrecer la salvación*. Aquí Malebranche aplica al propio Dios la perspectiva «psicológica» según la cual la santa figura que se sacrifica en beneficio de otros, para

librarles de su miseria, secretamente *quiere* que estos sufran, *de forma que él pueda ayudarlos;* como el proverbial marido que trabaja todo el día para mantener a su pobre lisiada mujer, pero que, sin embargo, probablemente la abandonaría si ella recuperara la salud y se convirtiera en una brillante mujer de carrera. Resulta mucho más satisfactorio sacrificarse por las pobres víctimas que permitirles superar su estatus de víctimas y quizá incluso tener más éxito que nosotros mismos.

Para horror de los jesuitas que organizaron su excomunión, Malebranche lleva este paralelismo a su conclusión: de la misma manera que la persona santa utiliza el sufrimiento de otros para obtener su propia satisfacción narcisista, Dios también finalmente *se ama solo a Sí mismo,* y simplemente utiliza al hombre para proclamar Su propia gloria. De esta inversión Malebranche extrajo una conclusión digna de la inversión de Dostoievsky que hace Lacan («si Dios no existe, nada está permitido»): no es verdad que, si Cristo no hubiera venido a la Tierra para salvar a la humanidad, todo el mundo se hubiera perdido; totalmente al contrario, *nadie* se hubiera perdido, es decir, todos los seres humanos tenían que caer, de manera que Cristo pudiera venir y salvar a algunos de ellos. La conclusión de Malebranche es aplastante: ya que la muerte de Cristo es un paso clave para realizar el objetivo de la Creación, en ningún momento estaba más contento Dios (Padre) que cuando estaba viendo a Su hijo sufriendo y muriendo en la Cruz.

La única manera de evitar verdaderamente esta perversión, no solo de confundirla, es aceptar plenamente la Caída como el punto de partida que crea las condiciones para la Salvación; no hay un estado previo a la Caída desde donde caemos: la propia Caída crea eso que lo hace ser una Caída; o, en términos teológicos, Dios no es el Principio. Si esto suena como otro típico enredo dialéctico hegeliano, entonces debemos desenredarlo trazando una línea de separación entre el proceso dialéctico auténticamente hegeliano y su caricatura. En la caricatura, tenemos a Dios (o a una Esencia interior) externalizándose en el terreno de las apariencias contingentes, y después gradualmente reapropiándose de su alienado contenido, reconociéndose a sí mismo en su Otredad; «primero tenemos que perder a Dios para poder encontrarlo», debemos caer para poder ser salvados. Semejante posición abre el espacio para la justificación del Mal: si, como agentes de la Razón histórica, sabemos que el Mal es simplemente un necesario desvío en el sendero hacia el triunfo final del Bien, entonces, desde luego, estamos justificados para participar en el Mal como medio de alcanzar el Bien. En el verdadero espíritu hegeliano, sin embargo, hay que insistir en que semejante justificación es siempre y *a priori* retroactiva: no hay ninguna Razón en la Historia cuyo divino plan pueda justificar el Mal; el Bien que pueda resultar del Mal es su contingente subproducto. Podemos decir que el resultado último de la Alemania nazi y de su derrota fue la instauración de unos estándares éticos mucho más elevados de los derechos humanos y de la justicia internacional; pero afirmar

que este resultado de alguna manera «justifica» el nazismo sería una obscenidad. Solo de esta manera podemos evitar verdaderamente las perversas consecuencias del fundamentalismo religioso. Echemos una mirada sobre ese fundamentalismo en toda su oscuridad: el extraño caso del doctor Radovan Karadžić.

«Nada está prohibido en mi fe»

Poniéndolo en términos heideggerianos, ¿cuál es el significado exacto de la palabra «es» cuando leemos, en los anuncios de una película, afirmaciones como «Sean Connery ES James Bond en…», o «Matt Damon ES Bourne en…?». No es simplemente una estrecha identificación del actor con el héroe de la pantalla, de manera que «no podamos siquiera imaginar a nadie más interpretando el papel». La primera cosa que hay que observar es que semejantes afirmaciones de identidad siempre se refieren a un personaje de una serie, de manera que, para poder comprender la identificación de la que se trata, necesitamos introducir un tercer término aparte del actor y del héroe; concretamente, la imagen del actor en la pantalla (John Wayne como un rudo hombre del Oeste, etc.); *esta* imagen, no el actor real, es la que se identifica con el héroe de la pantalla.

¿Qué pasa en el caso de un único papel (no una serie) que queda fundido con un actor particular? En cuanto a los eslóganes publicitarios, nunca encontraremos: «Anthony Perkins ES Norman Bates». Como se podía esperar, arruinó la carrera del actor… Cuando fue arrestado Radovan Karadžić, el líder de los serbios de Bosnia acusado de organizar la limpieza étnica, se descubrió que durante sus tres últimos años como fugitivo había estado «oculto a plena luz» como un curandero espiritual, tomando parte en foros y conferencias a los que asistían cientos de personas, y contribuyendo con artículos a la revista *Zdrav Život [Vida saludable]*. ¿Podemos entonces decir que «Radovan Karadžić ES Dragan Dabić», siendo este último no una simple máscara del primero, sino su «verdad interior»? En otras palabras, la relación entre los dos es de un genuino *paralaje*. Su editor en *Zdrav Život,* Goran Kojić, dijo: «Me ofreció un artículo que habla sobre las similitudes y diferencias entre la meditación y la *tihovanje [quietud]*. Pensé que el texto era realmente bueno y lo publiqué por partes en nuestra revista». He aquí viene un pasaje del texto:

> No es solo sobre el tiempo que empleas en la oración, o la posición exacta que adoptas, sino sobre una serie de momentos donde buceas en tu interior (lo que podríamos describir como hacer acopio de uno mismo), cuando calmas el apasionado y obsesivo revivir de la vida diaria. Para todas y cada una de las amas de casa, es ese solitario y temprano café de la mañana, cuando la familia todavía no se ha despertado.

«Dragan Dabić» no es simplemente una máscara, una ficción construida para confundir la verdadera identidad de Karadžić. Por supuesto que «Dragan Dabić» es una ficción, una persona falsa, pero aquí es donde la tesis de Lacan «la verdad tiene la estructura de la ficción» adquiere todo su significado: la persona ficticia «Dabić» proporciona la clave ideológica del real criminal de guerra Radovan Karadžić. He aquí un dicho de Dabić, cuyos tratamientos se dirigían a liberar el «*quantum* de energía humana» que vincula a cada persona con el cosmos (estamos firmemente en las aguas de la libido jungiana): «La base de todas las religiones es la idea de la vida como sagrada (lo que diferencia a las religiones de las sectas)». De nuevo, aquí somos arrojados directamente al universo pagano (precristiano) de la Vida cósmica y su santidad; y, como nos enseña la experiencia (y como Walter Benjamin ya nos había advertido), siempre que se proclama la santidad de la vida, el olor del derramamiento de sangre no está muy lejos.

La reputación de Platón sufre por su afirmación de que los poetas debían ser expulsados de la ciudad; pero ahora parece más bien un consejo sensato, por lo menos juzgando desde la experiencia posyugoslava, donde la limpieza étnica fue preparada por los peligrosos sueños de los poetas. Cierto que Miloševikć «manipuló» las pasiones nacionalistas; pero fueron los poetas los que le proporcionaron el material que condujo a la manipulación. Ellos –los poetas sinceros, no los políticos corruptos– estaban en el origen de todo cuando, ya en la década de los setenta y comienzos de la siguiente, empezaron a sembrar las semillas de un nacionalismo agresivo, no solo en Serbia, sino también en las otras repúblicas exyugoslavas. En vez del entramado industrial-militar, nosotros en la posYugoslavia teníamos el *entramado poético-militar,* personificado por las figuras gemelas de Radovan Karadžić y Rathko Mladić. Karadžić, psiquiatra de profesión, no solo era un despiadado dirigente político y militar, sino también un poeta. Su poesía no debería ser rechazada como ridícula; merece una lectura detenida, ya que proporciona una clave de cómo funciona la limpieza étnica. Entre los antiguos proverbios chinos seleccionados personalmente por el «Dr. Dabić», está el siguiente: «Aquel que no pueda estar de acuerdo con sus enemigos, está controlado por ellos». Encaja perfectamente con la relación de Karadžić con los musulmanes bosnios. Aquí están los primeros versos de un poema sin título identificado por una dedicatoria, «Para Izet Sarajlić»:

> Convertíos, multitud, a mi nueva fe,
> os ofrezco lo que nadie ha tenido antes,
> inclemencia y vino.
> El que no tenga pan será alimentado por la luz de mi sol.
> Gente, no hay nada prohibido en mi fe,
> hay amor y bebida,

mirar hacia el sol todo lo que quieras.
Y esta divinidad no os prohíbe nada.
Oh, obedeced mi llamada, multitud de gentes hermanas[14].

La característica decisiva del actual nacionalismo «posmoderno» es la suspensión de las prohibiciones morales que realiza el superego. Hay que dar la vuelta al cliché según el cual la apasionada identificación étnica restaura un firme conjunto de valores y creencias, frente a la confusa inseguridad de la moderna sociedad secular global: el «fundamentalismo» nacionalista sirve, más bien, como el operador de un secreto, apenas disimulado, *¡Tú puedes!* Sin el pleno reconocimiento de este perverso efecto pseudoliberador del nacionalismo contemporáneo, de cómo el obscenamente permisivo superego complementa la textura explícita de la simbólica ley social, nos condenamos nosotros mismos a malinterpretar su verdadera dinámica.

En su *Fenomenología del Espíritu,* Hegel menciona el «silencioso tejer del espíritu»; el trabajo subterráneo de cambiar las coordenadas ideológicas mayormente invisibles para el ojo público, que repentinamente explota, tomando a todos por sorpresa. Esto es lo que estaba sucediendo en la antigua Yugoslavia en las décadas de los setenta y los ochenta, de forma que cuando las cosas explotaron a finales de la década de los ochenta ya era demasiado tarde: el viejo consenso ideológico se había podrido por completo y se derrumbó sobre sí mismo.

Para evitar la ilusión de que un entramado poético-militar sea una especialidad de los Balcanes, se puede mencionar a Hassan Ngeze, el Karadžić de Ruanda, que, en su periódico *Kangura,* difundió sistemáticamente el odio antitutsi y las llamadas al genocidio. Es demasiado fácil desechar a Karadžić y compañía como malos poetas: otras naciones exyugoslavas (y la propia Serbia) tenían poetas y escritores reconocidos como «grandes» y «auténticos», que también estaban completamente comprometidos con los proyectos nacionalistas. ¿Qué pasa con el austriaco Peter Handke, una gran figura de la literatura europea contemporánea, que asistió ostensiblemente al funeral de Slobodan Milošević? Hace casi un siglo, refiriéndose al ascenso del nazismo en Alemania, Karl Kraus bromeaba diciendo que Alemania, un país de *Dichter und Denker* (poetas y pensadores), se había vuelto un país de *Richter und Henker* (jueces y verdugos); quizá esa inversión no debería sorprendernos demasiado... ¿Pero a qué se debe este ascenso actual de la violencia justificada religiosa o étnicamente? A que vivimos en una era que se percibe a sí misma como postideológica. Ya que actualmente las grandes causas públicas no pueden ser movilizadas y que nuestra ideología hegemónica nos pide que disfrutemos de la vida y nos realicemos a nosotros mismos, es difícil para la mayoría de los humanos superar su repugnancia ante la tortura y el asesinato de otros seres huma-

[14] Texto disponible en la red en http://autonom.motpol.nu.

nos. Ya que la mayoría es espontáneamente «moral» de esta manera, se necesita una Causa «sagrada» que hará que las preocupaciones individuales sobre el asesinato parezcan triviales. La adscripción religiosa o étnica encaja perfectamente en ese papel. Desde luego, hay casos de ateos patológicos que son capaces de cometer asesinatos de masas por placer, porque sí, pero son raras excepciones. La mayoría necesita ser «anestesiada» contra esta elemental sensibilidad frente al sufrimiento de otros. Los ideólogos religiosos habitualmente afirman que, sea o no verdadera, la religión puede hacer que la gente haga cosas buenas que de otro modo no haría; por la experiencia reciente más bien deberíamos agarrarnos a la afirmación de Steve Weinberg de que sin la religión la gente buena haría cosas buenas y la gente mala haría cosas malas; solamente la religión puede hacer que la gente buena haga cosas malas.

«No he venido para traer la paz, sino la guerra»

Sin embargo, esto es solamente una cara de la historia; la religión es por definición un fenómeno muy diverso, que se ofrece a sí mismo para diferentes usos. Recientemente en Gran Bretaña un grupo ateo difundió carteles con el mensaje: «No hay Dios, ¡así que no te preocupes y disfruta de la vida!». En respuesta, representantes de la Iglesia ortodoxa rusa lanzaron una contracampaña con carteles que decían: «Hay un Dios, ¡así que no te preocupes y disfruta de la vida!». Lo que resulta interesante es cómo ambas proposiciones parecen ser de algún modo convincentes: si no hay Dios somos libres para hacer lo que queramos, así que disfrutemos de la vida; si hay un Dios, Él se ocupará de las cosas, con su benevolente omnipotencia, así que no tenemos que preocuparnos y podemos disfrutar de la vida. Esta complementariedad demuestra que hay algo equivocado en ambas declaraciones: ambas comparten la misma secreta premisa, «podemos actuar como si no hubiera un Dios y estar contentos, porque podemos confiar en el buen Dios (o en la suerte, o en lo que sea) para que mire por nosotros y nos proteja». La evidente contrapropuesta a ambas declaraciones y a su premisa subyacente es: «Haya o no haya un Dios, la vida es una mierda, de modo que no se puede disfrutar de ella realmente». Por esto podemos imaginar fácilmente las siguientes proposiciones alternativas (que no son menos convincentes): «No hay ningún Dios, de forma que todo depende de nosotros y deberíamos preocuparnos constantemente», y «hay un Dios que todo el tiempo observa lo que hacemos, de forma que deberíamos estar inquietos y preocuparnos continuamente».

La pregunta a la que nos enfrentamos aquí es la siguiente: ¿cómo distinguir exactamente la refundición fundamentalista de teología y política, de su versión emancipatoria? Ambas representan una unidad del amor y de la violencia y justifican la violencia con el amor: se puede matar por amor. Quizá deberíamos tomar al amor como punto

de partida; no el íntimo amor erótico, sino el amor político, cuyo nombre cristiano es *agape.* «Si todo lo demás pereciera y él permaneciera, yo seguiría existiendo; y si todo lo demás permaneciera y él fuera aniquilado, el universo entero se convertiría en un imponente extraño.» Así es como, en *Cumbres borrascosas,* Cathy describe su relación con Heathcliff, y proporciona una sucinta definición ontológica del incondicional amor erótico. Aquí funciona una inconfundible dimensión del terror; pensemos en el estático trance de *Tristán e Isolda,* dispuestos a obliterar toda su realidad social con su inmersión en la Noche de la mortal *jouissance.* Por esta razón la dialéctica adecuada del amor erótico consiste en la tensión entre la contracción y la expansión, entre la autoinmersión erótica y el lento trabajo de crear un espacio social marcado por el amor de la pareja (hijos, proyectos comunes, etc.). El *agape* funciona de una manera totalmente diferente; ¿cómo? Puede parecer que, al contrario que el *eros,* con su violenta sustracción del espacio colectivo, el amor por un colectivo triunfa en la eliminación del exceso de violencia aterradora: ¿*agape* no implica un enfático sí al amor por un colectivo y en última instancia por toda la humanidad, o incluso –como en el budismo– por todo el ámbito de la vida (que sufre)? Aquí el objeto es amado incondicionalmente, no a causa de una selección de sus cualidades, sino en todas sus imperfecciones y debilidades.

Un primer contraargumento surge por medio de la respuesta a una simple pregunta: ¿qué regímenes políticos en el siglo XX legitimaron su poder invocando el amor del pueblo por su líder? Los llamados regímenes «totalitarios». Actualmente solo y precisamente el régimen de Corea del Norte, que continuamente invoca el infinito amor del pueblo coreano por Kim Il Sung y Kim Yong Il y, viceversa, el radiante amor de su líder por este pueblo, que se expresa en continuas bendiciones. Kim Yong Il escribió un breve poema en este sentido: «De la misma manera que un girasol solamente puede prosperar si se vuelve hacia el sol, el pueblo coreano solamente puede prosperar si sus ojos se levantan hacia su Líder»; es decir, hacia él mismo. El terror y la misericordia están así estrechamente vinculados; son la cara y la cruz de la misma estructura de poder: solamente un poder que afirma su pleno derecho al terror y su capacidad de destruir a cualquiera y a cualquier cosa que quiera puede, simétricamente, universalizar la misericordia. Ya que este poder podía haber destruido a todos, aquellos que sobreviven lo hacen gracias a la misericordia de los que están en el poder. En otras palabras, el mismo hecho de que nosotros, los súbditos del poder, estemos vivos es una prueba de la infinita misericordia del poder. Esta es la razón por la cual cuanto más «terrorista» es un régimen, más se alaba a sus líderes por su infinito amor, bondad y misericordia. Adorno tenía razón al resaltar que, en la política, el amor se invoca precisamente cuando falta otra legitimación (democrática): amar a un líder significa amarlo por lo que es, no por lo que hace.

Entonces, ¿qué pasa con el siguiente candidato al amor como categoría política, la espiritualidad oriental (budismo), con su enfoque más «suave», equilibrado, holístico

y ecológico? En los 150 años de la rápida industrialización y militarización de Japón, con su ética de la disciplina y del sacrificio, el proceso fue apoyado por la mayoría de los pensadores zen (¿quién sabe actualmente que el propio D. T. Suzuki, el gran gurú del zen en Estados Unidos en la década de los sesenta, apoyó en su juventud el espíritu de total disciplina y de expansión militar de Japón en la década de los treinta?). No hay ninguna contradicción aquí, ninguna manipuladora perversión de la auténtica perspectiva compasiva: la actitud de total inmersión en el desinteresado «ahora» de la iluminación inmediata –en el que toda la distancia reflexiva se pierde y «soy lo que hago», como dijo C. S. Lewis; en el que la disciplina absoluta coincide con la espontaneidad total– legitima perfectamente la subordinación a la maquinaria social militarista.

Lo que esto significa es que la compasión omniabarcante del budismo (o por la misma razón del hinduismo) tiene que ser opuesta a la intolerancia y al violento amor del cristianismo. La posición budista es, en última instancia, la de la Indiferencia, la de sofocar todas las pasiones que luchan por establecer diferencias, mientras que el amor cristiano es una violenta pasión por introducir la diferencia, una grieta en el orden del ser para privilegiar y elevar a algunos objetos a expensas de otros. El amor es violencia no (solo) en el sentido vulgar del proverbio de los Balcanes, «¡si no me pega, no me ama!»; la violencia ya es la elección del amor como tal, la que arranca su objeto fuera de su contexto, elevándolo a la Cosa. En el folclore montenegrino, el origen del Mal es una bella mujer: ella hace que los hombres a su alrededor pierdan su equilibrio, literalmente desestabiliza el universo, tiñe todas las cosas con un tono de parcialidad.

Para comprender adecuadamente el triángulo del amor, el odio y la indiferencia, hay que apoyarse en la lógica de lo universal y en su excepción constitutiva, que introduce la existencia. La verdad de la proposición universal «el hombre es mortal» no implica la existencia de ni siquiera un hombre, mientras que la proposición («menos fuerte»), «hay por lo menos un hombre que existe (es decir, algunos hombres existen)» implica su existencia. La conclusión que saca Lacan de esto es que pasamos de una proposición universal (que define el contenido de una idea) a la existencia solamente a través de una proposición que establece la existencia no del elemento singular del género que existe, sino de por lo menos uno que es una *excepción* a la universalidad en cuestión. Lo que significa esto en relación al amor es que la proposición universal «te amo por completo» adquiere el nivel de existencia real solamente si «hay por lo menos uno al que odio»; una tesis manifiestamente confirmada por el hecho de que el amor universal por la humanidad siempre ha conducido al odio brutal hacia la (realmente existente) excepción, hacia los enemigos de la humanidad. Este odio por la excepción es la «verdad» del amor universal, al contrario que el verdadero amor, que solamente puede surgir con el trasfondo *no* del odio universal, sino de la indiferencia universal: soy indiferente hacia Todo, a la totalidad del universo y, como tal, realmente te amo a *ti,* la única persona que destaca frente a este indiferente trasfondo. De ese modo, el amor y el odio no son simétricos: el

amor surge de la indiferencia universal, mientras que el odio surge del amor universal. En resumen, aquí estamos tratando otra vez con la fórmula de la sexualización: «No os amo a ninguno» es la única base para «no hay nadie a quien no ame»; mientras que «os amo a todos» necesariamente se apoya en «realmente odio a algunos de vosotros». Erich Mielke, el jefe de la policía secreta de la RDA, se defendía con un «¡pero os amo a todos!»; su amor universal estaba, evidentemente, basado en su excepción constitutiva, el odio por los enemigos del socialismo…

Pero, de nuevo, ¿cómo diferenciar *esta* violencia de la violencia que implica el auténtico amor cristiano, la tremenda violencia que habita en el mismo corazón de la idea cristiana del amor por el vecino, la violencia que encuentra su directa expresión en muchas de las declaraciones más inquietantes de Cristo? Aquí están las versiones principales:

> No penséis que he venido para traer la paz al mundo; no he venido para traer la paz, sino la guerra. He venido para enfrentar a un hombre contra su padre y a una hija contra su madre, y a una nuera contra su suegra y los enemigos del hombre serán los miembros de su hogar. El que ama a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí; y el que ama a su hijo o a su hija más que a mí no es digno de mí. El que no carga con su cruz y viene detrás de mí no es digno de mí. El que antepone a todo su propia vida, la perderá, y el que sacrifique su vida por mi causa, la hallará (Mt 10, 34-9).

> Yo he venido a traer fuego sobre la tierra, ¡y cómo desearía que ya estuviera ardiendo! Tengo que recibir un bautismo, ¡y qué angustia siento hasta que esto se cumpla plenamente! ¿Pensáis que he venido a traer la paz a la tierra? No, os digo que he venido a traer la división. De ahora en adelante, cinco miembros de una familia estarán divididos, tres contra dos y dos contra tres: el padre contra el hijo y el hijo contra el padre, la madre contra la hija y la hija contra la madre, la suegra contra la nuera y la nuera contra la suegra (Lc 12, 49-53).

> Cualquiera que venga a mí y no odie a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos y a sus hermanos y hermanas, incluso que no odie su propia vida, no puede ser mi discípulo (Lc 14, 26).

> Quizá la gente cree que he venido a traer la paz al mundo. No saben que he venido a traer conflictos sobre la tierra: fuego, espada y guerra. Donde haya cinco en una casa, habrá tres contra dos y dos contra tres, el padre contra el hijo y el hijo contra el padre, y estarán solos (Tomás 16, no canónico).

¿Cómo no reconocer aquí la «violencia divina», cuando está abiertamente proclamada por Jesús: «No traigo la paz, sino la espada»? ¿Cómo tenemos que interpre-

tar estas declaraciones? La ideología cristiana recurre a cinco estrategias para hacerlo, en vez de aceptar heroicamente el mensaje impuesto por una lectura literal y afirmar que el propio Jesús defiende la violencia para aplastar a sus enemigos. Las dos primeras lecturas son negaciones directas del problema: una se libra de él rechazando la traducción habitual, sugiriendo una pequeña corrección (que cambia «aquellos que no *odien* a su padre, etc.» por «aquellos que no me *prefieren* a mí antes que a su padre», de manera que simplemente obtenemos una graduación del amor exigido por un dios celoso; ama a tu padre, pero ámame a mí más...), y la otra implica una corrección más radical, como en el Libro de Kells, el iluminado manuscrito celta copia de los Evangelios, que erróneamente utiliza la palabra *«gaudium» («alegría»)* en vez de *«gladium» («espada»),* traduciendo el verso como «He venido no [solo] para traer la paz, sino la alegría». (Se tiene la tentación de interpretar esta equivocación junto a la traducción correcta y componer así el mensaje entero como: «He venido no para traer la paz, sino la alegría de la espada, de la lucha».) A continuación vienen tres estrategias más sofisticadas: la primera (posiblemente la más vergonzosa y políticamente peligrosa) afirma que el mensaje de Cristo «traigo una espada» tiene que interpretarse junto a su aparente opuesto, la advertencia «pacifista» «todos los que levantan la espada perecerán por la espada» (Mt 26, 52). La espada de la que está hablando Cristo cuando anuncia que «trae una espada» es la *segunda* espada de «aquellos que levanten la espada perecerán por la espada»; en otras palabras, son otros los primeros en utilizar la espada o en atacar a los cristianos, y los cristianos tienen todo el derecho a defenderse por medio de la espada si es necesario. El pasaje de Lucas (22, 38) «si no tienes una espada, mejor es que vendas tus ropas y te compres una» debe interpretarse «como compra una espada para acabar con aquellos que son los primeros en utilizarla». El problema con esta interpretación es, por supuesto, que se expone al peligro de aprobar la violencia más brutal como una defensa contra los que nos atacan, dándole incluso la fuerza de cumplir el divino mandamiento-profecía («aquellos que levanten la espada perecerán por la espada»). Hitler constantemente afirmaba lo mismo; solo él utilizaba la espada para destruir a aquellos que ya habían levantado la espada contra Alemania...

La siguiente estrategia es interpretar las palabras de Cristo no como un mandamiento o una amenaza, sino como una simple predicción y advertencia a sus seguidores: «traigo una espada» significa que «cuando difundáis mi mensaje debéis estar preparados para recibir el odio de aquellos que ferozmente se oponen a él y que utilizarán la espada contra vosotros»; una predicción plenamente confirmada por las múltiples masacres de cristianos en el Imperio romano. En este sentido es como enfrenta Cristo al marido contra la esposa y así sucesivamente: cuando una esposa acepta el cristianismo antes que su marido, esto puede, desde luego, engendrar la animosidad de este contra ella. El problema con esta interpretación es que no con-

sigue explicar el mandamiento mucho más fuerte a odiar (activamente) a tu padre y a todo lo demás, no simplemente a estar preparado para (pasivamente) soportar su odio: cuando Cristo exige a sus seguidores que odien a sus padres, no hay ninguna matización para que lo hagan solamente si sus padres se oponen a su fe en Cristo; el mandamiento llama con claridad a un odio que, por así decirlo, da el primer paso y que no es una reacción ante el odio de otros.

Como se podía esperar, la última estrategia supone una lectura *metafórica:* la «espada» en cuestión no es un arma en el sentido literal, utilizada para dañar a otros, sino *la palabra del propio Dios, que separa la verdad del error,* de manera que la violencia que representa es la de la limpieza espiritual. Suena amable, pero las ambigüedades y los peligros acechan aquí.

En *The Divided Heaven,* la novela de 1963 de Christa Wolf, un clásico de la RDA sobre el impacto subjetivo de la división de Alemania, Manfred (que ha elegido Occidente) le dice a Rita, su amor, cuando se encuentran por última vez: «Pero incluso si nuestra tierra está dividida, todavía compartimos el mismo cielo». Rita (que ha elegido permanecer en el Este) replica amargamente: «No, primero dividieron el Cielo». Aunque la novela disculpa al Este, ofrece una correcta perspectiva sobre cómo nuestras divisiones y luchas «terrenales» están basadas en última instancia en un «cielo dividido», en una división mucho más radical y exclusiva del mismo universo (simbólico) en el que habitamos. El portador e instrumento de esta «división del cielo» es el lenguaje como la «casa del ser», como el medio que sustenta toda nuestra visión del mundo, como la manera en que experimentamos la realidad: el lenguaje, y no primitivos intereses egotistas, es el primer y mayor divisor, y gracias al lenguaje nosotros y nuestros vecinos (podemos) «vivir en mundos diferentes» aunque vivamos en la misma calle. Lo que esto significa es que la violencia verbal no es una distorsión secundaria, sino el recurso final de toda forma de violencia específicamente humana.

Así que, volviendo a Cristo, incluso si su divisiva espada es espiritual, su «división del cielo» es ontológicamente más violenta que cualquier violencia «óntica» a la que puede fácilmente servir de base y justificar. Para explicar la «problemática» aprobación que hace Cristo de la violencia, debemos enfrentarla a la tradicional sabiduría pagana. Aunque el ascenso de la democracia y de la filosofía en la antigua Grecia anunciaba un mundo diferente, todavía la sabiduría tradicional está totalmente reafirmada en él, ejemplarmente en el poema ético-político sobre la *eunomia* –el orden maravilloso– de Solón, el fundador de la democracia ateniense:

> Estas cosas que me manda mi espíritu
> enseñan a los hombre de Atenas que Disnomia
> trae incontables males para la sociedad,
> pero Eunomia trae el orden

y hace que todo sea adecuado,
cubriendo a los injustos de cadenas,
suavizando las cosas que son ásperas,
deteniendo la codicia,
sentenciando al orgullo a la oscuridad,
haciendo que las flores del mal se marchiten,
enderezando juicios torcidos.
Calma las hazañas de la arrogancia
y detiene la repugnante ira del duro conflicto.
Bajo su control, todas las cosas son adecuadas
y la prudencia reina sobre los asuntos humanos[15].

No sorprende que el mismo principio se afirme en el famoso coro sobre la extraordinaria / demoníaca dimensión del hombre en la *Antígona* de Sófocles:

> Si honra las leyes de la tierra, y reverencia a los dioses del Estado, orgullosamente se levantará su ciudad; pero un marginado sin ciudad considero al que tan atrevido en su orgullo se aparta del sendero del derecho; que nunca me siente a su lado o comparta los pensamientos de su corazón[16].

(Algunos, como A. Oksenberg Rorty, incluso proponen una traducción mucho más radical del último verso: «Una persona sin ciudad, más allá de la frontera humana, un horror, una corrupción que hay que evitar».) Habría que recordar aquí que el coro reacciona a las noticias de que alguien (en este momento todavía no sabemos quién) ha violado la prohibición de Creonte y ha realizado ritos funerarios sobre el cuerpo de Polinices; Antígona es castigada como la «marginada sin ciudad» comprometida en excesivos actos demoníacos que perturban la *eunomia* del Estado, plenamente reafirmada en los últimos versos de la obra:

La parte más importante de la felicidad
es por ello la sabiduría, no actuar impíamente
hacia los dioses; las fanfarronadas de hombres arrogantes
traen grandes vendavales de castigo,
de forma que en su ancianidad los hombres pueden descubrir la sabiduría[17].

---

[15] E. Irwin, *Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation,* Nueva York, Cambridge University Press, 2005, p. 184.

[16] Sófocles, *Antígona,* en *The Oedipus Trilogy,* Charlestone, Biblio Bazaar, 2007, p. 201.

[17] *Ibid.*

Desde el punto de vista de la *eunomia,* Antígona es, indudablemente, demoníaca y extraña; su desafiante acto expresa una posición de excesiva insistencia, que perturba el «orden maravilloso» de la ciudad; su ética incondicional viola la armonía de la *polis* y, como tal, está «más allá de la frontera humana». La ironía reside en que mientras Antígona se presenta a sí misma como la guardiana de las leyes inmemorables que sustentan el orden humano, actúa como una imprevisible y despiadada abominación; indudablemente, hay algo frío y monstruoso en su persona, como deja claro el contraste entre ella y su cálida y humana hermana Ismene. Esta extraña dimensión está señalada por la ambigüedad que hay en el nombre de «Antígona»: puede interpretarse como «inflexible», procedente de «anti-» y «-gon / -gony» (esquina, curva, ángulo), pero también como «opuesta a la maternidad» o «en lugar de una madre», de la raíz *gone,* «la que genera» (*gonos,* «-gony», como en «teogonía»). Es difícil resistir la tentación de establecer un vínculo entre los dos significados: ¿no es ser-una-madre la forma básica de «inclinarse» una mujer, de su subordinación, de manera que la actitud inflexible de Antígona tiene que implicar su rechazo de la maternidad? Irónicamente, en el mito original (recogido por Higinio en sus *Fabulae* 72), Antígona *era* una madre: cuando fue sorprendida en el acto de realizar ritos funerarios para su hermano Polinices, Creonte la entregó para su ejecución a su hijo Hemón, al que había estado prometida. Pero Hemón, mientras aparentaba darle muerte, la sacó a escondidas, se casó con ella y tuvieron un hijo. Con el tiempo, una vez adulto, el hijo llega a Tebas, donde Creonte le reconoce por la marca que todos los descendientes de los espartanos o los hombres-dragones llevaban en su cuerpo. Creonte no muestra ninguna misericordia; Hemón se mata después de matar a su mujer Antígona. Hay indicios de que Higinio siguió aquí a Eurípides, que también escribió una tragedia titulada *Antígona,* de la que sobrevivieron unos cuantos fragmentos, entre ellos el siguiente: «La mejor posesión del hombre es una mujer comprensiva»; indudablemente, no la Antígona de Sófocles[18].

Aquellos que interpretan a Antígona como una figura protocristiana tienen razón: con su inflexible compromiso sigue una ética diferente, que señala hacia el cristianis-

---

[18] De ese modo, se tiene la tentación de reescribir *Antígona* en la línea de las tres versiones que hace Brecht de la misma historia (*Jasager, Neinsager, Jasager 2*). La primera versión sigue el desenlace de Sófocles. En la segunda, Antígona triunfa, convenciendo a Creonte para que permita el adecuado entierro de Polinices; sin embargo, la patriótica y populista muchedumbre insiste en la venganza contra los rebeldes traidores, vuelve a estallar la guerra civil y Creonte es linchado por la turba, la ciudad cae en el caos, y, en la última escena, Antígona camina en trance entre las ruinas, rodeada por el fuego, gritando: «Pero yo fui creada para el amor, no para la guerra». En la tercera versión, derivada de Esquilo, el coro ya no es el proveedor de la estúpida sabiduría lógica, sino que se convierte en un agente activo: castiga tanto a Creonte como a Antígona por su lucha, que es una amenaza para la ciudad; Creonte es desposeído, ambos son arrestados y el coro avanza como un órgano colectivo, imponiendo una nueva ley e introduciendo la democracia popular en Tebas.

mo (y que solamente puede ser adecuadamente interpretada «anacrónicamente» desde el posterior punto de vista cristiano). ¿Por qué? Porque el cristianismo introduce en el equilibrio global del orden de la *eunomia* un principio totalmente ajeno a ella, un principio que, medido con los criterios de la cosmología pagana, no puede evitar aparecer como una monstruosa distorsión: el principio según el cual cada individuo tiene un acceso inmediato a la universalidad (del Espíritu Santo, o actualmente, de los derechos y las libertades humanas); yo puedo participar directamente en esta dimensión universal, al margen de mi lugar especial dentro del orden social global. ¿Y no señalan en la misma dirección las «escandalosas» palabras de Cristo, citadas por Lucas? Desde luego, *no* estamos tratando aquí con un simple odio brutal exigido por un Dios cruel y celoso: las relaciones familiares representan metafóricamente toda la red sociosimbólica, toda la «sustancia» étnica particular que determina nuestro lugar en el orden global de las cosas. El «odio» impuesto por Cristo no es, por ello, una cierta clase de pseudodialéctico opuesto del amor, sino una expresión directa de lo que san Pablo, en la *Primera Epístola a los Corintios* 13, describía como *agape,* el término intermediario clave entre la fe y la esperanza; es el propio amor el que nos impone «desconectar» de la comunidad orgánica en la que nacimos; o, como dice Pablo, para un cristiano no hay ni hombres ni mujeres, ni judíos ni griegos. No sorprende que, para aquellos que están completamente identificados con la «sustancia nacional» judía, así como para los filósofos griegos y los defensores del Imperio romano global, la aparición de Cristo fuera percibida como un escándalo ridículo y / o traumático.

Así, cuando Pablo dice (en la *Primera Epístola a los Corintios* 25): «La sabiduría del mundo es insensatez para Dios», su blanco es la característica fundamental de la sabiduría pagana. Por esta razón, habría que rehabilitar incluso la famosa (e infame) declaración de Tertuliano, *credo quia absurdum («creo porque es absurdo»),* que es una cita incorrecta del pasaje clave de su *De Carne Christi:* «El Hijo de Dios fue crucificado: no estoy avergonzado, porque es vergonzoso. El Hijo de Dios murió: es inmediatamente creíble, porque es ridículo. Fue enterrado y se levantó de nuevo; es cierto, porque es imposible»[19]. La primera cosa que se ha de tener en cuenta es que Tertuliano no era un enemigo de la razón: en su *De Poenitentia* (I, 2-3) resalta que todas las cosas hay que entenderlas mediante la razón:

> La razón, de hecho, es una cosa de Dios, en la medida en que no hay nada que Dios, el Hacedor de todo, no haya proporcionado, decidido, ordenado por la razón;

[19] A. Cleveland Coxe, «On the Flesh of Christ», de *Tertullian,* parte II, capítulo V, en *The Ante-Nicene Fathers, Translation of the writings of the Fathers Down to A. D. 325,* vol. III, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1903, p. 525: *Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. / Et mortuus est dei filius; credibile prorsus est, quia ineptum est. / Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile.*

> todo lo que Él ha dispuesto debería ser manejado y entendido por la razón. Por ello, todos los que ignoran a Dios necesariamente también ignoran una cosa que es Suya, porque no hay ninguna casa-tesoro accesible a los extraños. Y así, viajando por el curso universal de la vida sin el timón de la razón, no saben cómo evitar el inminente huracán que se avecina sobre el mundo[20].

No sorprende que Tertuliano muestre un profundo respeto por los grandes filósofos paganos («desde luego, no negaremos que los filósofos algunas veces han pensado las mismas cosas que nosotros»), e incluso llama a Séneca «*saepe noster* / casi uno de nosotros»[21]. Por ello hay que rechazar la interpretación popular según la cual Tertuliano defendía una creencia loca e irracional en algo patentemente absurdo, algo que va contra la razón y la evidencia de nuestros sentidos. El pasaje citado anteriormente de *De Carne Christi* es parte de una invectiva contra Marción, que desechaba como absurda la idea de que Dios pudiera personificarse en la carne humana y que por ello reducía la encarnación de Cristo a un simple fantasma; Cristo no tenía un cuerpo real, realmente no sufrió. El criterio que hace que la creencia en la completa reencarnación aparezca como absurda no es la lógica, sino las costumbres y convenciones; no es la razón como tal, sino la «sabiduría» común, el espacio de lo que es convencionalmente aceptable: cuando se mide con ese criterio, es cuando la muerte y la resurrección de Cristo aparecen como «imposibles». Aquí la «imposibilidad» tiene el sentido de «¡Imposible! ¡Cómo puedes hacer algo tan horrible como eso! ¡No te da vergüenza!». La idea de que el propio Dios pudiera morir dolorosamente sobre una cruz, humillado y castigado como un vulgar criminal, es «imposible»; es peligrosa, vergonzosa, absurda; viola las expectativas convencionales de lo que es apropiado para un dios.

Sin embargo, ¿no es la resurrección de Cristo «imposible» en un sentido más contundente? Aunque lógicamente no sea imposible, no obstante, ¿no rompe claramente las leyes fundamentales de lo que percibimos como nuestra realidad (material)? Aquí hay que insistir en la grieta que existe entre el universo de la ciencia moderna y nuestro entendimiento diario de la realidad; esta grieta alcanza su apogeo con la física cuántica, cuya descripción de la realidad simplemente no tiene sentido dentro del horizonte de nuestra percepción del sentido común. Por esta razón, para una visión voluntarista / decisionista antiaristotélica resulta mucho más fácil aceptar los paradójicos resultados de la física moderna que para nuestro entendimiento diario: la razón científica y la «absurda» teología cristiana acaban en el mismo bando frente al sentido común (aristotélico). Podemos recordar que

---

[20] A. C. Coxe, «On Repentance», de *Tertulian, ibid.*, parte III, capítulo I, p. 657.

[21] Tertuliano, *A Treatise on the Soul,* Whitefish, Kessinger Publishing, 2004, p. 7.

Einstein proporcionó su propia versión científica del tertuliano *certum est, quia impossibile:* «Si al principio una idea no suena a absurda, no hay ninguna esperanza en ella». ¿Esperanza de qué? ¡De que se demuestre científicamente que es verdadera!

Aquí, la idea de Lacan de lo Real como imposible puede ser una ayuda. Para hacer que el tertuliano *certum est, quia impossibile* quede más claro basta con reemplazar lo «imposible» por lo «real»: «Es cierto porque es real». La imposibilidad de lo Real remite al fracaso de su simbolización: lo Real es el núcleo duro virtual alrededor del que fluctúan las simbolizaciones; estas simbolizaciones son siempre y por definición provisionales e inestables, la única «certeza» es la del vacío de lo Real que ellas plantean (presuponen).

Guevara como lector de Rousseau

Las conocidas declaraciones del Che Guevara sobre el amor revolucionario deben leerse con este telón de fondo cristiano:

> Déjeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad. Quizás sea uno de los grandes dramas del dirigente; este debe unir a un espíritu apasionado una mente fría y tomar decisiones dolorosas sin que se contraiga un músculo. Nuestros revolucionarios de vanguardia tienen que idealizar ese amor a los pueblos, a las causas más sagradas y hacerlo único, indivisible. No pueden descender, con pequeñas dosis de afecto diario, al nivel donde la gente ordinaria pone en práctica su amor.
>
> Los dirigentes de la Revolución tienen hijos que en sus primeros balbuceos no aprenden a nombrar al padre; mujeres que deben ser parte del sacrificio general de su vida para llevar la Revolución a su destino; el marco de los amigos responde estrictamente al marco de los compañeros de Revolución. No hay vida fuera de ella.
>
> En esas condiciones, hay que tener una gran dosis de humanidad, una gran dosis de sentido de la justicia y de la verdad para no caer en extremos dogmáticos, en escolasticismos fríos, en el aislamiento de las masas. Todos los días hay que luchar porque ese amor a la humanidad viviente se transforme en hechos concretos, en actos que sirvan de ejemplo, de movilización[22].

[22] Ernesto Che Guevara, *Socialism and Man in Cuba,* Nueva York, Ocean Press, 1965 [ed. cast.: *El socialismo y el hombre nuevo,* Barcelona, Siglo XXI de España, 1979].

Aquí Guevara está luchando precisamente con la relación entre *eros (el amor personal)* y *agape (el amor político)* y defiende su exclusión mutua; los revolucionarios «no pueden descender, con pequeñas dosis de afecto diario, al nivel donde la gente ordinaria pone en práctica su amor»; en otras palabras, su amor debe permanecer «uno e indivisible», amor por el pueblo, por la exclusión de todos los apegos «patológicos». Aunque esta puede parecer la misma fórmula de la catástrofe «totalitaria» (un revolucionario matando a individuos reales a cuenta de una abstracción como «el pueblo»), hay otra manera mucho más refinada de interpretar la posición de Guevara. Habría que empezar con la paradoja de que el singular amor erótico, tomado precisamente como lo absoluto, no debería ser planteado como un objetivo directo; debería mantener el estatus de subproducto, de algo que recibimos en forma de una gracia inmerecida. La cuestión no es que «haya cosas más importantes que el amor»; un auténtico encuentro amoroso queda como un punto de referencia absoluto en la vida de cada uno (expresándolo en términos tradicionales, es «lo que da sentido a la propia vida»). Pero la dura lección que hay que aprender es que, precisamente como tal, el amor (la relación amorosa) no debería ser el objetivo directo de la vida de cada uno: cuando uno afronta la elección entre amor y deber, el deber debería prevalecer. El verdadero amor es modesto, como el de una pareja de una novela de Marguerite Duras: mientas los dos amantes se cogen de la mano, no se miran a los ojos; miran juntos hacia delante, a algún tercer punto, a su Causa común. Quizá no haya amor más grande que el de una pareja de revolucionarios, donde cada uno de los dos amantes está dispuesto a abandonar al otro en cualquier momento si la revolución lo exige. No se aman menos que la apasionada pareja dispuesta a suspender todos sus vínculos y obligaciones terrestres para arder en una noche de pasión incondicional; en todo caso, se aman más.

De ese modo, la pregunta es la siguiente: ¿cómo afecta la intensa pasión erótica a un colectivo emancipatorio-revolucionario que representa a la «voluntad general»? No sorprende que encontremos una respuesta en Rousseau, el teórico de la voluntad general. Su *Julia o la nueva Eloísa* envía un mensaje similar. Ya que la extraordinaria novela de Rousseau no tiene el estatus de obra clásica, bien conocida (una desafortunada muestra de nuestra barbarie contemporánea), he aquí un breve resumen de la historia. Ambientada principalmente junto al lago Ginebra, la novela se centra en los amores de un joven tutor, Saint-Preux, y su alumna Julia. Sin embargo, él es un plebeyo y el noble padre de Julia no estaría dispuesto a consentir esa relación. Obligados a mantener su pasión como un oculto secreto, la pareja sucumbe y se convierten en amantes. Julia piensa obligar a su padre a aceptar la relación quedándose embarazada, pero tiene un aborto. En ese momento aparece lord Eduard Bomston, un inglés inmensamente rico, colega y amigo del padre de Julia. Muestra una gran simpatía por Saint-Preux, pero este último sospecha que tiene planes para Julia. En un arrebato de

celos desafía a lord Eduard a un duelo. El desastre se evita finalmente y lord Eduard demuestra su generosidad esforzándose en persuadir al barón d'Etange para que permita el matrimonio. Pero Eduard también fracasa: el padre de Julia exige que ella renuncie a Saint-Preux y que acepte el marido que él elija: su propio compañero, el viejo Wolmar.

En este momento de desesperación, interviene otro personaje para resolver el punto muerto: Claire, la equilibrada prima de Julia que con el tiempo tiene la confianza de todos y que actúa constantemente como una cierta clase de coro, observando, prediciendo y lamentando. Para salvar la reputación de Julia, Claire aleja al tutor, su amigo lord Eduard se lo lleva a París. Mientras están fuera, la madre de Julia descubre su correspondencia, se disgusta mucho y poco después enferma y muere. Aunque los dos acontecimientos no guardan relación, Julia se siente culpable y piensa que es responsable de la muerte de su madre. En ese estado mental consiente en renunciar a su amante y en casarse con Wolmar. Durante la boda sufre un profundo cambio interior, una conversión a la virtud. Ahora se encuentra dispuesta a aceptar sus deberes como esposa y madre. En su persecución de la virtud se ve ayudada en cada paso por su extraordinario marido, un hombre tan sabio como bueno. Aunque no llega a contarle su relación con Saint-Preux, él, no obstante, la conoce y le perdona todo. A cambio, Julia abraza su nuevo estado rompiendo por completo con su amante, que finalmente huye de Europa.

Pero la historia continúa, o más bien vuelve a empezar: diez años más tarde, Saint-Preux regresa y es bien recibido por Wolmar y su mujer. Julia tiene ahora dos hijos y está totalmente dedicada a ellos y a dirigir con Wolmar una modélica finca en Clarens. El resto del libro describe estos esfuerzos, la virtud de Julia, la sabiduría de Wolmar, la belleza de su jardín inglés y la prosperidad de su propiedad[23]. El único pesar de Julia parece ser que Wolmar es un ateo. Nunca habla de ello y siempre asiste a la iglesia para salvar las apariencias, pero es un convencido no creyente. Esto perturba a Julia, aunque Wolmar no intenta nunca alterar su fe. Cuanto más caritativo es Wolmar y cuanto más hace para curar a Saint-Preux de su viejo encaprichamiento, más religiosa y abatida se muestra su mujer. Pero ¿a qué se debe eso? Como estaba claro para Rousseau, la exageración del compromiso religioso es un retorno desplazado de la reprimida pasión sexual: el verdadero factor de desexualización no es la espiritualidad religiosa, sino la ilustración atea, que disuelve la pasión con un frío entendimiento utilitario, que la reduce a un patológico exceso que hay que cu-

[23] ¿Esta grieta de diez años no se parece a la grieta que separa a la primera de la segunda parte del sueño freudiano de la inyección de Irma? En ambos casos, se produce la misma inversión desde la tragedia a la comedia; inexplicablemente cambiamos la terrenal, absoluta desesperación de los separados amantes por la ridícula felicidad de una vida colectiva bien organizada en Clarens.

rar adecuadamente. No sorprende que, en esas condiciones, la pasión sexual solamente pueda regresar bajo un disfraz religioso, como la «irracional» conciencia de la miseria y el pecado.

Finalmente, una vez que queda claro que Saint-Preux se va a casar con Claire y que se va a establecer en Clarens para ser el tutor de los hijos de Wolmar, Julia le cuenta su profundo malestar y aburrimiento. La novela finaliza con un inesperado accidente que, no obstante, revela un punto muerto más profundo: después de lanzarse al agua para evitar que su hijo pequeño se ahogue, Julia coge frío, cae enferma y sufre una muerte ejemplar. Nunca estuvo realmente «curada» del amor por su antiguo amante y la única salida para su situación es la muerte. Julia está, así, muy contenta de morir, porque ahora es perfectamente consciente de que toda su virtud no le ha ayudado a olvidar a Saint-Preux: le ama lo mismo que siempre. En su agonía da muestra de sus tolerantes y amorosas creencias religiosas, pero su mayor esperanza es reunirse en el cielo con Saint-Preux[24].

Aunque el subtítulo de la novela traza un paralelismo con la historia medieval de Abelardo y Eloísa, una joven y su tutor que también sucumben a la pasión, habría que centrarse en las diferencias entre los dos relatos. Rousseau representa la era de la Ilustración, donde el castigo que sigue a la transgresión sexual ya no es la castración para el hombre y el convento para la mujer: la nueva Eloísa asume virtuosamente sus deberes como esposa y madre y, junto a Wolmar, los de benéficos padres de todos en su modélica finca; mientras, en vez de sufrir la crueldad de la castración, el tutor recibe la invitación del comprensivo marido para incorporarse a la familia ideal y curarse de su patológico encaprichamiento. El mensaje no podía estar más claro: el matrimonio es la forma contemporánea de la renuncia sexual. En una primera aproximación, el movimiento interior de *Julia* aparece, efectivamente, como «una cierta clase de negación en dos etapas»: al «apasionado rechazo de deseos falsos y convencionales» le sucede el «rechazo virtuoso o racional de las propias pasiones no convencionales»[25]: *Julia* es «la historia de dos amantes [...] cuyo apasionado amor primero rechaza la falsedad de las convenciones existentes, pero que después –mediante su pertenencia a una comunidad formada por Julia y su marido Wolmar– atraviesan una segunda evolución en la que virtuosamente se abstienen de esas pasiones»[26].

El problema es cómo interpretar el regreso de la pasión al final de la novela, cuando Julia confiesa su incapacidad para transigir a su deseo y opta por un suicidio (ape-

---

[24] Véase J. N. Shklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory,* Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

[25] A. Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 92.

[26] *Ibid.,* p. 91.

nas disfrazado) como la única salida: ¿este perturbador complemento es una señal del fracaso de la «negación de la negación» hegeliana que forma el marco básico de la novela, o es su inherente cumplimiento? En otras palabras, ¿no hay que interpretar la grieta entre la lectura hegeliana «oficial» de *Julia* (la «superación» del amor apasionado en la nueva comunidad virtuosa que nos cura de él), y la lección implícita de la propia historia (el fracaso de esta «superación», el mortal regreso del amor), como la clarividente crítica de Hegel, como una indicación del límite de la *Aufhebung,* de la persistencia de lo real, de la obscena pasión «muerta-viviente», cuya singularidad elude la comprensión de la universalización teórica? Uno tiene la tentación de estar de acuerdo con semejante lectura: ¿no es precisamente la aparición de una repetición que no puede ser «superada», de un impulso que persiste más allá (o más bien por debajo) del movimiento de idealización, lo que caracteriza a la ruptura poshegeliana? La memorable frase de la carta final de Julia a su amante antes de su muerte (Parte Sexta, Carta VIII) ciertamente parece apuntar en esta dirección. No es tanto que la satisfacción (bienestar, felicidad) esté fuera de su alcance; es real, y ese mismo hecho, *«ce dégoût du bien-être»,* es lo que encuentra insoportablemente sofocante: *«Je suis trop heureuse: le bonheur m'ennuie»*[27]. Cuando un crítico suizo contemporáneo de *Julia* escribió que «después de leer este libro, uno tiene que morir de placer… o, mejor, hay que vivir para leerlo una y otra vez»[28], ¿no es este solapamiento de la muerte y del repetitivo exceso de vida la más sucinta descripción del impulso de muerte freudiano, una dimensión que elude la mediación dialéctica hegeliana?

¿Qué pasaría, sin embargo, si se da la vuelta a esta perspectiva? ¿Qué pasaría si solamente después de que atravesamos la dolorosa «superación» destinada a curarnos de la pasión del amor es cuando surge esta pasión «como tal», en su forma pura, despojada de la ingenua y heroica máscara que la opone a la tradicional y opresiva moralidad paterna que caracteriza a su primera aparición? En hegelés, si la primera negación (la pasión contra la opresión social) es una «negación abstracta», la segunda es «concreta», una negación real. Solamente entonces –cuando el orden ya no es opresivo, sino que se ha convertido en el orden de la felicidad y del bienestar– puede ser adecuadamente negado. De ese modo, la «negación de la negación» es necesariamente seguida por una adicional «vuelta de tuerca»: la pasión absoluta / muerta-viviente es el producto de la «negación de la negación», lo que lleva desde su En-sí-mismo a su Para-sí-mismo. De ese modo, el final estallido pasional de Julia es asombrosamente similar al «no» de Sygne en *L'Otage* de Claudel: el remanente que sigue al doble mo-

---

[27] J.-J. Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Heloise,* París, Le Livre de Poche, p. 757 [ed. cast.: *Julia o la nueva Eloísa,* Madrid, Akal, 2007].

[28] Citado en R. Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History,* Nueva York, Basic Books, p. 286.

vimiento de *Versagung,* el exceso generado por el autonegado sacrificio; una vez que has sacrificado todo (todo contenido social) en aras de la pasión, has renunciado a la pasión en sí misma; y sin embargo… *eppur si muove:* la pasión persiste.

Aquí hay otro punto que añadir: la manera de *no* interpretar el final de *Julia* es ver en él la afirmación de una grieta «ontológica» entre el deseo y las limitaciones de la realidad (social), interpretarlo como el necesario fracaso de una utopía imposible, en la línea de «el deseo no puede satisfacerse por completo y mejor es que no lo sea». Más bien, debemos arriesgarnos a una solución marxista-historicista un tanto ingenua para el punto muerto de *Julia:* ¿qué pasaría si la cura / superación en Clarens fracasara no por alguna marcada incompatibilidad ontológica entre el amor y el virtuoso orden social, sino porque el orden social en Clarens es, de hecho, una protototalitaria pesadilla jerárquico-pedagógica, la realización de una fantasía propia de la despótica Ilustración prerrevolucionaria? Clarens está cuidadosamente construido y rigurosamente ordenado, completo en sí mismo e inamovible, una utopía de la Ilustración en una nueva versión íntima: para alcanzar la completa felicidad todo debe estar entregado al bien colectivo. La manipulación institucional de los trabajadores (que asumen felizmente su propia explotación sin necesidad de una represión abierta), así como la extraña «cura» de la enfermedad amorosa de Saint-Preux, parecen salir directamente de un universo foucaultiano de control y regulación biopolítica: la opresión del poder que prohíbe es sustituida por la administración benevolente. Este nuevo modo de ejercer el poder está personificado por Wolmar, que, aunque impuesto sobre Julia por su propio padre, no es una figura de la autoridad paternal, sino una autoridad decididamente pospatriarcal, un regulador / coordinador de buen corazón que gobierna con total transparencia, carente de cualquier mística del poder y que espera la misma franqueza de sus súbditos. Y el hecho de que sea íntimamente un ateo que participa externamente en los ritos religiosos es decisivo: no necesita de una trascendencia superior para sustentar su poder. En lacanés, el pasaje desde el padre de Julia a Wolmar es el pasaje del discurso del Amo al discurso de la Universidad: privado de la autoridad del Significante-Amo, Wolmar es la personificación del conocimiento; lo sabe todo, todos los secretos íntimos de los que le rodean, y la única posición subjetiva que puede sostener este exceso de conocimiento es la del sereno perdón: sabe todo sobre el *affaire* de Julia y el abortado embarazo, pero no hay envidia o celos en su reacción, lo acepta todo. El anverso de esta incondicional munificencia es, desde luego, una forma de control y de dominación que es mucho más sólida que el opresivo ejercicio habitual del poder: este último es una presión externa que permite al sujeto resistirse a él desde su interior; pero el poder de Wolmar cuidadosamente acepta este núcleo interior de resistencia, sin acusar o culpabilizar al sujeto por él, sino simplemente proponiendo una cura por medio de la reeducación, con la total colaboración del sujeto.

Por esto, la comunidad de Clarens, presidida por Wolmar y la renacida Julia, no es la comunidad verdaderamente transparente que pretende ser: su «transparencia» es falsa, una ilusión que oculta la absoluta manipulación. La «voluntad general» que parece surgir en Clarens priva a los sujetos del mismo centro de su subjetividad; la «irracional» resistencia de Julia es la prueba, un desesperado intento por reafirmar el infinito derecho a su subjetividad. Por esta razón, resulta demasiado fácil ver a Claire como superior a Julia (como algunas lecturas feministas tienen la tentación de hacer): resulta demasiado fácil oponer a Julia, todavía atrapada en la división entre deber y pasión que caracteriza a la identidad femenina tradicional, con Claire, una mujer libre e independiente, que es capaz de elevarse por encima de los roles sexuales tradicionales, conservando la libertad y la amistad. Claire está representada aquí como un sabio personaje de una novela de Jane Austen, en oposición a Julia, cuya insaciable pasión prefigura el universo de Brontë. Claire bien puede elevarse por encima del rol femenino tradicional, pero precisamente por eso es la garantía final del orden y de la estabilidad de Clarens, una facilitadora detrás del escenario que interviene con sabiduría para manipular los estallidos excesivos de la pasión de manera que se mantenga la armonía social. Como tal, Claire encaja perfectamente con el orden existente, en contraste con la inquietud y negatividad personificadas en Julia.

¿Pero el hecho de que Clarens sea una comunidad orgánica prerrevolucionaria no permite la posibilidad de otra forma de colectividad, de un colectivo emancipatorio-revolucionario que personifique la «voluntad general» de manera mucho más auténtica? De nuevo la pregunta es: ¿cómo afecta la intensa pasión erótica a ese colectivo? Por lo que sabemos sobre el amor entre los revolucionarios bolcheviques, allí se produjo algo único, una nueva forma de apasionada pareja; una pareja que vive en permanente estado de emergencia, totalmente dedicada a la Causa revolucionaria, dispuesta a sacrificar toda la realización sexual personal, incluso dispuesta a abandonar y traicionar al otro si la Revolución así lo exigía, pero al mismo tiempo totalmente dedicada al otro, disfrutando juntos de raros momentos de extrema intensidad. La pasión de los amantes se toleraba, incluso se respetaba en silencio, pero se ignoraba en el discurso público como algo que no era asunto de los demás. (Hay indicios de esto incluso en lo que conocemos sobre la relación de Lenin con Inessa Armand.) En las tres formas anteriores de controlar las relaciones amorosas que se describen en *Julia* tenemos un violento intento de *Gleichschaltung*, de imponer la unidad entre la pasión íntima y la vida social (el padre de Julia quiere que ella reprima sus sentimientos; en su relación, Julia y su tutor quieren obliterar la realidad social; Wolmar de nuevo quiere curar a los amantes de su enfermedad e integrarlos por completo en el nuevo espacio social). Sin embargo, aquí la *desconexión* radical entre la pasión sexual y la actividad social-revolucionaria es totalmente reconocida. Las dos dimensiones se aceptan como totalmente heterogéneas, irreducibles a la

otra; no hay ninguna armonía entre ambas, pero este mismo reconocimiento de la grieta es lo que hace que su relación sea no antagónica.

Empero, hay que dar un paso más: la afirmación de Guevara de que «el verdadero revolucionario está guiado por grandes sentimientos de amor» debe interpretarse junto a su declaración, mucho más «problemática», sobre los revolucionarios como «máquinas de matar»:

> El odio es un elemento de la lucha; el incesante odio hacia el enemigo, que nos impulsa por encima y más allá de las limitaciones naturales del hombre y nos transforma en eficaces, violentas, selectivas y frías máquinas de matar. Nuestros soldados deben ser así; un pueblo sin odio no puede derrotar a un enemigo brutal[29].

Por esta razón debemos llegar hasta el final y aplicar *al mismo* Cristo sus propias palabras. «Aquellos que no odien a su padre no son mis discípulos», y aplicarlas a su propia posición en la Cruz; en el momento de su muerte Cristo «odia a su padre por amor». Elie Wiesel escribió sobre un rabino en Auschwitz que, incluso en el campo de concentración, ayunaba durante el Yom Kippur, aunque sabía que eso significaba su muerte segura (debido al ayuno quedó debilitado, no pasó la siguiente «selección» y fue gaseado). El rabino explicaba que estaba ayunando «no por obediencia, sino como desafío»: «Antes de la guerra, algunos judíos se rebelaron contra la voluntad divina yendo a restaurantes el Día de Desagravio; aquí, observando el ayuno podemos hacer que nuestra indignación se escuche. Sí, mi discípulo y mi maestro saben que he ayunado. No por amor a Dios, sino contra Dios»[30]. Al preguntarle por qué lo hacía si ya no era creyente, el rabino replicó: «No ves la esencia de la cuestión. Aquí y ahora, la única forma de acusarle es alabarle»[31]. Desde el punto de vista cristiano, alabar a Cristo *es* el acto de acusar a Dios Padre.

Por ello, habría que rechazar la habitual lectura de las «escandalosas» palabras de Cristo que las interpreta como una simple llamada a la moderación, en un movimiento que se parece a una falsa copia de la «negación de la negación» hegeliana: una vez que hemos rechazado todos los compromisos mundanos en favor de nuestro incondicional amor por Dios, se nos permite regresar al mundo; de nuevo podemos amar a nuestro cónyuge, a nuestros padres, etc., pero ahora con moderación, ya que solo Dios debe ser amado incondicionalmente. Pero semejante interpretación es una blasfemia que confunde totalmente lo que es el cristianismo: cuando Cristo dice que allí donde haya amor entre dos de sus discípulos Él estará presente, habría

---

[29] Che Guevara, *op. cit.*

[30] E. Wiesel, *Legends of Our Time,* Nueva York, Schocken Books, 1982, p. 37.

[31] *Ibid.*, p. 38.

que tomar esto literalmente: Cristo no es (solamente) amado, Él *es* amor, nuestro amor por nuestros vecinos. Por ello el «odio» del que habla no es un odio por unos humanos «menores», que se supone que de alguna manera prueba que «realmente» amamos solo a Dios, sino que más bien es un odio por los vecinos *a cuenta de* nuestro amor por ellos.

La novela de Toni Morrison *Beloved,* que lleva esta paradoja a su doloroso clímax, debería oponerse aquí a *Brideshead Revisited,* de Evelyn Waugh. Recordemos el giro final de esta última novela: Julia se niega a casarse con Ryder (aunque ambos se han divorciado recientemente por esa misma razón) como parte de algo a lo que irónicamente se refiere como su «acuerdo privado» con Dios; a pesar de ser corrupta y promiscua, todavía puede tener una oportunidad si sacrifica lo que más le importa, su amor por Ryder. Como Julia deja claro en sus palabras finales, es plenamente consciente de que, una vez que deje pasar a Ryder, tendrá numerosas pero insignificantes relaciones sentimentales; sin embargo, esas relaciones no cuentan realmente, ya que no la condenarán irremediablemente a los ojos de Dios. Lo que la condenaría sería si privilegiara su único amor verdadero sobre la dedicación a Dios, ya que no debe haber competencia entre dioses supremos. Esto no es un *agape,* sino su blasfema perversión.

Brecht, en su «La bestia intelectual es peligrosa», afirma que «una bestia es algo fuerte, terrible, devastador: la palabra emite un sonido bárbaro». Sorprendentemente, a continuación dice: «La cuestión clave, de hecho, es la siguiente: ¿cómo podemos volvernos *bestias,* bestias en el sentido de que los fascistas teman su dominio?». Está claro que para Brecht esta pregunta designa una tarea positiva, no el habitual lamento de cómo los alemanes, una nación con una cultura tan elevada, se podían haber convertido en las bestias nazis: «Tenemos que entender que la bondad también debe ser capaz de herir; de herir ferozmente»[32]. Solamente con este telón de fondo podemos formular la brecha que separa la sabiduría oriental de la lógica emancipatoria cristiana. La sabiduría oriental acepta el primordial Vacío o Caos como la realidad final, y, paradójicamente, por esa misma razón prefiere un orden social orgánico con cada elemento en su lugar adecuado. En el mismo centro del cristianismo hay un proyecto radicalmente diferente: el de una destructiva negatividad que no acaba en un caótico Vacío, sino que revierte (se organiza a sí misma) en un nuevo Orden que se impone sobre la realidad. Por esta razón, el cristianismo es anti-Sabiduría: la sabiduría nos dice que todos nuestros esfuerzos son en vano, que todo acaba en el caos, mientras que el cristianismo insiste locamente en lo imposible. El amor, especialmente en su forma cristiana, definitivamente no es sabio. Por ello, Pablo decía: «Destruiré la sabiduría de los sabios» (*sapientiam sapientum per-*

---

[32] Citado en J.-M. Palmier, *Weimar in Exile,* Londres, Verso Books, 2006, p. iii.

dam, como se conoce habitualmente en latín). Aquí debemos tomar el término «sabiduría» de manera literal: Pablo está desafiando a la sabiduría (en el sentido de la aceptación «realista» de cómo son las cosas), no al conocimiento como tal.

Respecto al orden social, esto significa que la auténtica tradición apocalíptica cristiana rechaza la sabiduría según la cual nuestro destino está en alguna clase de orden jerárquico, de forma que cualquier intento de desafiarlo y de crear un orden igualitario alternativo necesariamente acabará en un destructivo horror. El *agape* entendido como amor político significa que un incondicional amor igualitario por el Vecino *puede* servir como el fundamento para un nuevo Orden. La forma de aparición de este amor es el así llamado milenarismo apocalíptico, o la Idea del Comunismo: el impulso para hacer realidad un orden igualitario de solidaridad. El amor es la fuerza de este vínculo universal que, en un colectivo emancipatorio, conecta a la gente directamente, en su singularidad, sorteando sus particulares determinaciones jerárquicas. El terror es el terror que surge del amor por universales-singulares otros y contra lo particular. Este terror nombra exactamente la misma cosa que la obra del amor. De ese modo, nuestro reproche a los terroristas fundamentalistas, ya sean islámicos o cristianos, debe ser precisamente que no son terroristas de la manera correcta, que eluden el auténtico terror como la obra del amor. Realmente, Dostoievsky tenía razón cuando dijo: «El socialista que es cristiano resulta más pavoroso que el socialista que sea ateo»; sí, pavoroso para el enemigo.

Entre las alternativas a este terror está la caridad, uno de los nombres (y prácticas) actuales de *no amar.* Cuando, enfrentados a los niños hambrientos, se nos dice que «¡por el precio de un par de cafés, puedes salvar su vida!», el verdadero mensaje es: «Por el precio de un par de cafés puedes continuar con tu ignorante y placentera vida, no solo sin sentir ninguna culpa, sino incluso sintiéndote bien por haber participado en la lucha contra el sufrimiento». Los versos de Brecht en *Badener Lehrstück vom Einverständnis* son actualmente más relevantes que nunca:

> Cuando ya no hay ninguna violencia, no hay necesidad de ayuda,
> por ello no debes pedir ayuda, sino abolir la violencia.
> La ayuda y la violencia forman un todo
> y ese todo tiene que cambiarse[33].

¿No decía lo mismo Oscar Wilde cuando, al comienzo de *The Soul of Man under Socialism,* señalaba que «es mucho más fácil mostrar simpatía por el sufrimiento que mostrar simpatía por el pensamiento»?

---

[33] B. Brecht, *Gesammelte Werke* 2, Suhrkamp, 1967, p. 599.

> [La gente] se encuentra a sí misma rodeada por una espantosa pobreza, por una espantosa fealdad, por una espantosa inanición. Es inevitable que se vean fuertemente conmovidos por todo esto [...] Por ello, con admirables aunque mal encaminadas intenciones, se ponen muy seriamente y muy sentimentalmente a la tarea de remediar los males que observan. Pero sus remedios no curan la enfermedad; simplemente la prolongan. Realmente, sus remedios son parte de la enfermedad. Tratan de resolver el problema de la pobreza, por ejemplo, manteniendo vivos a los pobres; o, en el caso de una escuela muy avanzada, entreteniendo a los pobres. Pero esa no es la solución, solo agrava las dificultades. El objetivo adecuado es tratar de reconstruir la sociedad sobre una base tal que la pobreza sea imposible. Y las altruistas virtudes han evitado realmente que este objetivo se llevara a la práctica [...] Los peores amos de los esclavos eran los que eran generosos con ellos y así evitaban que aquellos que lo sufrían percibieran el horror del sistema, y aquellos que lo contemplaban lo entendieran [...] La caridad degrada y desmoraliza [...] Es inmoral utilizar la propiedad privada para aliviar los horribles males que resultan de la institución de la propiedad privada[34].

¿Pero no estamos confundiendo aquí el materialismo ateo con una posición radical-apocalíptica cristiana, confirmando así la a menudo repetida afirmación de que el ateísmo no puede sostenerse sobre sus propios pies, de que solamente puede vegetar a la sombra del monoteísmo cristiano? En otras palabras, ¿cómo contestar al evidente reproche de que el «materialismo cristiano» equivale a una creencia «bloqueada»? Al no tener el suficiente coraje para hacer el necesario «salto de la fe», retengo la forma cristiana de compromiso religioso sin reconocer su contenido. La respuesta es que este «vaciado de la forma de su contenido» ya se produce dentro del propio cristianismo, en su mismo centro; el nombre de este vaciado es la *kenosis:* Dios muere y resucita como el Espíritu Santo, como la *forma* de la creencia colectiva. Es un error fetichista buscar el soporte material de esta forma (el Cristo resucitado); el Espíritu Santo es la misma colectividad de creyentes, lo que buscan fuera ya está aquí, en la forma del amor que les une.

El pensamiento (pos)político contemporáneo está atrapado en el espacio que determinan dos polos: la ética y la jurisprudencia. Por una parte, la política –tanto en sus versiones liberal-tolerante como «fundamentalista»– se concibe como la realización de posiciones éticas (sobre derechos humanos, aborto, libertad...) que preexisten a la política. Por la otra (y de manera complementaria), se formula en el lenguaje de la jurisprudencia (cómo encontrar el equilibrio adecuado entre los derechos de los indivi-

---

[34] O. Wilde, *The Soul of Man under Socialism,* Nueva York, Max N. Maisel, 1915, pp. 4, 3 [ed. cast.: *El alma del hombre bajo el socialismo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1989].

duos y de las comunidades, etc.)[35]. Aquí es donde la referencia a la religión puede desempeñar un papel positivo para resucitar la adecuada dimensión de lo político, para repolitizar la política: puede permitir agentes políticos que rompan el actual entramado ético-legal. El viejo sintagma, lo «teológico-político», adquiere aquí una nueva relevancia: no es solo que toda la política esté fundamentada en una visión «teológica» de la realidad, sino también que toda teología es inherentemente política, una ideología de un nuevo espacio colectivo (como las comunidades de creyentes de la primera cristiandad, o el *umma* del primer islam). Parafraseando a Kierkegaard, se puede decir que lo que necesitamos actualmente es una suspensión *teológico-política* de lo ético-legal.

¡Abofetea a tu vecino!

¿Cómo afecta esta suspensión a la manera en que nos relacionamos con nuestro vecino? Como muestra Robert Pippin en su perspicua lectura de *Centauros del desierto,* de John Ford, este cambio en la relación con el vecino se produce en la decisiva escena cerca del final de la película, cuando Ethan (interpretado por John Wayne), después de haber encontrado finalmente a Debbie (que ha pasado años como cautiva india), la persigue cuando intenta escapar. La intención explícita de Ethan durante toda la película no ha sido salvarla, sino matarla; está impulsado por la idea racista de que una chica blanca hecha prisionera por los indios solamente merece la muerte. Sin embargo, una vez que tiene a Debbie a su merced, la levanta, la abraza y decide llevarla a casa. ¿Cuál es la razón de este súbito cambio? La explicación habitual es que, en el último momento, triunfa la bondad innata de Ethan.

Pippin, sin embargo, rechaza esta lectura, centrándose en el extraño plano de la cara de Ethan antes de que coja a Debbie, cuando la ve corriendo. Su mirada no ex-

[35] «La duplicidad de la política respecto a la moralidad, al utilizar para sus propósitos primero una rama de ella y luego la otra, amplía estas máximas sofistas. Estas ramas son la filantropía y el respeto por los derechos del hombre; y ambas son un deber. La primera es un deber condicional, mientras que la segunda es un deber incondicional y absolutamente obligatorio. Alguien que quiera entregarse al dulce sentimiento de la benevolencia debe cerciorarse de que no transgrede este deber absoluto. La política se muestra fácilmente de acuerdo con la moralidad en su primera rama (como ética) para rendir los derechos del hombre a sus superiores. Pero con la moralidad en la segunda rama (como una ciencia del derecho), ante la que debe doblar la rodilla, la política encuentra aconsejable no tener ningún trato y, por el contrario, le niega toda realidad, prefiriendo reducir todos los deberes a la simple benevolencia.» (Immanuel Kant, *Perpetual Peace,* Nueva York, Penguin Books, 2009, p. 66.) Estas palabras son ahora más pertinentes que nunca: vivimos en una era en la que la filantropía (el humanismo, la preocupación por el sufrimiento, etc.) se utiliza sistemáticamente como una excusa para renunciar a los derechos del hombre.

> presa ningún renacer del afecto y la compasión humana, la expresión fundamental es de desconcierto, una indicación de que Ethan no conoce su propia mente y que de repente se da cuenta de ello [...] Lo que necesitamos descubrir aquí es que él no conocía bien su propia mente, que confesaba principios que eran en parte confabulaciones y fantasías. Nosotros (y él) encontramos la profundidad y el grado de sus compromisos reales solamente cuando finalmente debe actuar[36].

De ese modo se puede decir que, en el momento que recoge este plano de su cara perpleja, Ethan se descubre a sí mismo como un vecino, en el impenetrable abismo de su subjetividad. Cuando finalmente Ethan se encuentra a sí mismo en la posición de actuar, afronta el impredecible enigma de su personalidad socavando su identidad como «Ethan», la identidad a la que él (y nosotros los espectadores) había estado sometido hasta entonces: un hombre obsesionado por el criminal propósito de redimir a Debbie matándola. (Para Pippin, como hegeliano, es fácil detectar esta característica: cómo descubrimos nuestra verdadera intención solamente cuando tenemos que actuar sobre ella es el gran tema de la dialéctica de Hegel del acto.) Después de la conversión de Ethan en un inhumano «vecino», literalmente se vuelve invisible para la comunidad «humana» que le rodea. En la escena final, cuando devuelve a Debbie a su familia, la comunidad «no *rechaza* a Ethan. Más bien, ceremoniosamente le *ignora*. Pretende que no existe; nadie le habla, le dice adiós, le dice si puede entrar o no. Queda instantáneamente olvidado, como si fuera literalmente invisible»[37]. Eso se puede confirmar de una forma sorprendentemente directa: todo lo que sucede en el último minuto de la película –todos los movimientos y palabras de los personajes– conservaría todo su sentido incluso si borrásemos digitalmente a John Wayne de la escena.

La respuesta de la comunidad es una desesperada estrategia para evitar la intrusiva sobreproximidad del vecino; esto queda aún más ilustrado por medio de un reciente incidente que tuvo lugar mientras estaba visitando los campus universitarios estadounidenses para dar una serie de charlas junto a Mladen Dolar. El incidente –un hecho extraño, por lo menos para nosotros dos– sucedió en una cena posterior a nuestra presentación. El profesor que informalmente presidía la reunión propuso que cada persona de la mesa (una docena de individuos más o menos) se presentara a sí misma brevemente, indicando la posición profesional, el campo de investigación y la orientación sexual. Los colegas americanos accedieron debidamente, como si fuera la cosa más natural del mundo, mientras que Dolar y yo simplemente dejamos de lado la última cuestión. Estuve tentado de responder de una

---

[36] R. Pippin, «What Is a Western? Politics and Self-Knowledge in John Ford's *The Searchers*», *Critical Inquiry* XXXV, 2 (invierno 2009), pp. 240-241.

[37] *Ibid.*, p. 245.

de estas dos formas, aunque por supuesto no lo hice de ninguna de ellas: o bien dar una respuesta vulgar y provocativa, como, por ejemplo, «bueno, me gusta penetrar a niños menores de cinco años y luego beberme su sangre» (aunque en una atmósfera tan políticamente correcta como esa uno nunca sabe cómo se va a reaccionar ante algo así), o proponer añadir otra característica a nuestras presentaciones, en concreto, que cada uno de nosotros especificara cuánto ganaba al año y qué riqueza poseía. (Estoy seguro de que mis amigos estadounidenses hubieran encontrado esto mucho más intrusivo que el tema de la orientación sexual.) En su propio comentario, maravilloso, sobre el tema, Dolar lo contrasta con otros dos hechos: un elegante despliegue de discreción de Gore Vidal, y un incidente en una playa eslovena relacionado con sus huéspedes americanos:

> Uno se siente muy europeo cuando se enfrenta a numerosos casos donde los estadounidenses hablan con gran facilidad y sin reservas o inhibiciones sobre sus experiencias privadas frente a completos extraños, como si carecieran del sentido de la reticencia y la discreción, provocando involuntariamente situaciones embarazosas para sus oyentes europeos. Parece que los americanos se mantienen saliendo del armario en todas las direcciones. Sería difícil definir dónde se encuentra la línea, pero hay una línea, y cuando se cruza uno la siente en última instancia como una reacción psicológica, a menudo como una oleada de vergüenza.
>
> Por otro lado, no puedo abstenerme de relatar otra anécdota que se cuenta de Gore Vidal. En una entrevista en televisión se le preguntaba: «¿Tu primera experiencia sexual fue con un hombre o con una mujer?». A lo que replicó: «Fui lo suficientemente educado como para no preguntarlo». Es una reprimenda maravillosa, recordando de la manera más sencilla al entrevistador que hay que observar un código de discreción en el discurso público (y en el privado, de hecho, aunque ahí tiene una ramificación diferente), que no tiene nada que ver con la timidez y el ocultamiento. La delgada línea no es un privilegio europeo.
>
> Permítaseme poner otro ejemplo. Hace algunos años, cuando algunos amigos estadounidenses estaban visitando Eslovenia en verano, les llevé a una playa en la costa del Adriático. Era una playa pública, llena de gente, y mis amigos se quedaron bastante perplejos cuando vieron que gran parte de las mujeres se quitaban la parte superior del traje de baño, como se hace comúnmente en esta parte del mundo, paseando con los pechos desnudos, mientras nadie parecía fijarse. Mis amigos dijeron que esto no sucedía en ninguna playa pública de Estados Unidos (nunca he estado en ninguna, por lo que doy por buena su palabra). Se mostraron bastante incómodos, a pesar de sus creencias liberales izquierdistas, sintiéndose a disgusto ante lo que veían como una deliberada exhibición pública y una provocación sexual, como si los europeos carecieran de reticencia y discreción. Fue casi como invocar la caricatura del fantasma

del puritanismo en medio de esta era de permisividad. Esto dio pie a algunas cavilaciones sobre la cuestión del vecino. La extraña criatura próxima a nosotros, a la que supuestamente amamos, pero que causa vergüenza y mortificación en el momento en que él o ella se acerca demasiado, introduciéndose en nuestro espacio privado, cruzando la barrera de la discreción, exponiéndonos a nosotros, por así decirlo, al exponerse él o ella, exponiendo su intrusiva privacidad, que así no puede ser mantenida a una distancia adecuada[38].

Lejos de ser opuestas o incompatibles, estas dos características –declarar la orientación sexual y mantener cubierto el cuerpo– se complementan entre sí dentro del universo del puritanismo estadounidense, que está, como se puede ver, todavía muy vivo. Para explicar semejante paradoja, tenemos que tener presente cómo el mismo acto de indiscreción, de sorprendente apertura, puede funcionar como una herramienta de discreción, de retirada: si, cuando un hombre intenta seducir a una mujer, ella se ofrece directamente para el acto sexual, esto como regla implica una retirada, un rechazo de cualquier contacto personal más profundo; el mensaje es: «¿Lo quieres? OK, hagámoslo rápido y acabemos, no significa nada para mí. ¡No estoy realmente en ello!». En este sentido, la totalidad de la moderna pornografía está marcada por una profunda discreción: la estupidez de la narrativa señala claramente que no hay ningún profundo compromiso subjetivo en lo que sucede, incluso aunque veamos gente realizando los actos más íntimos.

Hasta hace poco, la pornografía respetaba ciertas prohibiciones: aunque enseñara «todo», incluyendo sexo real, la narrativa que proporcionaba el marco para estos encuentros sexuales era, por regla general, ridículamente no realista, un estereotipo, estúpidamente cómica. Escenificaba una cierta clase de regreso a la *commedia del'arte,* donde los actores no interpretan a individuos «reales», sino tipos de una sola dimensión: el avaro, el marido cornudo, la mujer promiscua. ¿No es esta extraña compulsión por hacer que la narrativa sea ridícula una cierta clase de gesto negativo de respeto? Es cierto que mostramos todo, pero precisamente por esa razón queremos dejar claro que todo es una gran broma, que los actores realmente no están comprometidos. Aunque recientemente ha habido una tendencia a socavar esta prohibición con una pornografía seria, es decir, pornografía combinada con (lo que trata de ser) una historia interesante –por ejemplo, en la obra de Catherine Breillat, en Francia–, la censura se reafirmó a sí misma con el auge simultáneo de la así llamada pornografía gonzo. El gonzo es un género que se caracteriza porque el autor no puede –o no quiere– apartarse él mismo del sujeto al que está investigando: el periodista se convierte en parte del acontecimiento que se produce. En algunos casos –como la caza de

[38] M. Dolar, «The Art of the Unsaid» (texto inédito).

tornados, donde la mayor parte del documental lo realiza la persona que conduce el coche y maneja la cámara– el elemento gonzo es inherente; sin embargo, en la pornografía gonzo, es una elección deliberada y voluntaria, la pornografía gonzo es el equivalente pornográfico del periodismo integrado. Se caracteriza por un estilo de filmación que intenta poner al espectador directamente en la escena: la pornografía gonzo introduce la cámara en la acción, a menudo con uno o más de los participantes haciendo las dos funciones, filmar y realizar actos sexuales, suspendiendo así la habitual separación característica del porno y del cine convencional. Influenciada por la pornografía aficionada, la pornografía gonzo tiende a usar muchos menos planos de cuerpo entero y más primeros planos. Lo que es más importante, sin embargo, es que los propios actores constantemente se dirigen a la cámara, guiñan el ojo, comentan lo que hacen, todo en un estilo desenfadado, irónico y de parodia propia. De esta manera, el realismo elevadamente reflexivo del gonzo señala hacia un nivel superior de represión: mientras que en la pornografía clásica la estupidez de la conversación venía obligada por la ficción narrativa, en el gonzo, la ficción narrativa está socavada, se nos recuerda todo el tiempo que lo que estamos observando es un *performance* escenificado; como para protegernos del peligro de encontrarnos demasiado implicados en lo que estamos viendo[39].

¿Por qué estamos tan traumatizados por la sobreproximidad del vecino? Los hábitos y las costumbres son las maneras predominantes con las que mantenemos la distancia con la intrusiva proximidad del «inhumano» vecino, y actualmente estamos siendo, indudablemente, testigos de un declive de los hábitos: en nuestra cultura de autoexposición y «sinceridad» ya no proporcionan una pantalla que asegure

[39] Un problema similar al de evitar la sobreproximidad del Vecino se produce con la tortura. Según Lacan, aquellos que practican la tortura, «cualesquiera que sean sus buenas razones, lo hacen porque su *jouissance* está envuelta en ella. Independientemente de las mejores razones –que es por el bien, lo bello, la verdad–, los sádicos tratan de arrancar del sujeto sus *fides,* el pacto del habla, basado en el cual ha entrado en un cierto número de relaciones». Por ello, el fin último de la tortura nunca es la necesidad de la información; su suposición es que el sujeto torturado está atado por otro pacto simbólico (secreto) y el propósito es hacer que revele ese pacto: «¡Afirmas ser un buen bolchevique, pero realmente eres un trotskista!». La tortura se dirige a la misma dimensión básica de la relación del sujeto con el orden simbólico, al pacto que le vincula con una comunidad y que le hace ser lo que es, que explica su identidad. En la tortura, el sujeto no se ve solamente empujado a revelar lo que sabe, sino también lo que es. Por eso, en la Roma antigua, las confesiones de un esclavo no tenían validez legal a no ser que se hubieran obtenido mediante tortura; para nosotros, una extraña idiosincrasia, contraria a la intuición (¿no es verdad que bajo la tortura uno está dispuesto a admitir cualquier cosa, por lo que cualquier confesión obtenida de ese modo no sirve para nada?). Esta regla romana se puede entender como la expresión de la idea de que un esclavo, aunque sea un ser que hable, no es una persona sometida al vínculo social del lenguaje, dispuesto o dispuesta a mantener su palabra, consciente del honor y la dignidad de la «palabra dada».

nuestra distancia del vecino. (La propia corrección política es una reveladora señal de este fracaso, con su intento de regular directamente, incluso legislar, lo que debería haber sido una cuestión de hábito «espontáneo».) Sin embargo, ¿es el vecino no universalizable el horizonte final de nuestra actividad ético-política? ¿El mandamiento de respetar la Otredad del vecino es la norma más elevada? No sorprende que Levinas sea tan popular hoy entre los multiculturalistas liberales de izquierda que incesantemente cambian el tema de la imposibilidad universal; toda universalidad es exclusiva porque impone como universal un estándar particular...

La pregunta es si toda universalidad ética está necesariamente basada en la exclusión del abismo del vecino, o si, por el contrario, puede haber una universalidad que *no* excluya al vecino. Nuestra respuesta afirma lo último: la universalidad basada en la «parte de ninguna parte», la singular universalidad ejemplificada por aquellos que carecen de un lugar determinado en la totalidad social, que están «fuera de lugar» y que, como tales, representan directamente la dimensión universal. Esta identificación con los excluidos tiene que oponerse estrictamente a la lástima y al entendimiento liberal de su situación, así como a los consiguientes esfuerzos para incluirlos en la estructura social. Las muchedumbres de las zonas hiperdegradadas constituyen una enorme reserva para la movilización política; si la izquierda no actúa ahí, ¿quién lo hará?, ¿los fundamentalistas religiosos? ¿O los habitantes de estas zonas hiperdegradadas permanecerán indefinidamente fuera del espacio civil, como una amenaza violenta sin articulación política?[40]. En el verano de 1846, Thoreau fue encarcelado por negarse a pagar impuestos (creados para financiar la guerra en México). Cuando Emerson le visitó en la cárcel y le preguntó «¿qué estás haciendo aquí dentro?», Thoreau respondió: «¿Qué estás haciendo ahí fuera?»[41]. Esta es la respuesta radical adecuada a la compasiva preocupación liberal por los excluidos: «¿Cómo es que están ahí, excluidos del espacio público?» / «¿cómo es que tú estás dentro, incluido en él?».

La distinción entre aquellos que están incluidos en el orden legal y el *homo sacer* no es simplemente horizontal, una distinción entre dos grupos de personas, sino que cada vez más también es vertical, entre dos maneras (superpuestas) con las que se puede tratar a *la misma* gente. Es decir, al nivel de la Ley se nos trata como ciudadanos, como sujetos legales; pero al nivel de su obsceno complemento del superego, de esta vacía ley incondicional, se nos trata como *homo sacer.* El verdadero problema no es tanto el

---

[40] No sorprende que los dominios excluidos se estén convirtiendo en objetivos turísticos: ya tenemos el turismo a las zonas hiperdegradadas (visitas organizadas a las *favelas* de Brasil), el turismo de la ecocatástrofe (viajes a la central de Chernobyl, con aparatos de medición que zumban como prueba de que estamos realmente en la zona, visitas a los campos alrededor de Murmansk, donde la contaminación por desechos minerales produce extraños resultados...).

[41] Citado en H. Zinn, *A People's History of the United States,* Nueva York, Harper Collins, 2001, p. 156.

frágil estatus de los excluidos, sino más bien el hecho de que, al nivel más elemental, *todos* estamos «excluidos» en el sentido de que nuestra posición más elemental, nuestra posición «cero», es la de ser un objeto de la biopolítica. Ello es así hasta el punto de que los derechos políticos y ciudadanos se nos conceden como un gesto secundario, de acuerdo con consideraciones estratégicas biopolíticas; *esta* es la consecuencia final de la noción de «pospolítica». Por esto, para Agamben, la consecuencia de su análisis del *homo sacer* no es que debamos luchar por la inclusión de los excluidos, sino que el *homo sacer* es la «verdad» de todos nosotros, representa el nivel cero, la posición en la que todos nos encontramos. Por eso, esta «parte de ninguna parte», la singularidad universal del *homo sacer,* no es la excepción constitutiva de la universalidad: no es que excluyendo al *homo sacer* del espacio público de la ciudadanía este espacio se constituya a sí mismo como universal. En términos ético-religiosos, la universalidad exclusiva (esto es, la universalidad que excluye al vecino) es la universalidad legal de la *lex talionis,* de los derechos universales iguales y la reciprocidad, mientras que la universalidad no exclusiva del cristianismo es la de «presentar la otra mejilla»:

> Oísteis que fue dicho: «Ojo por ojo, y diente por diente». Pero yo os digo: no resistáis al que es malo. A cualquiera que te pegue en la mejilla derecha, vuélvele también la otra; y al que quiera ponerte pleito y quitarte la túnica, déjale también la capa; y a cualquiera que te obligue a llevar una carga durante una milla, ve con él dos. Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no le des la espalda (Mt 5, 38-40).

Esta superación de la simétrica reciprocidad representa un paso desde la «universalidad abstracta» (igualdad) a la «universalidad concreta», desde el cálculo utilitario de la ganancia recíproca a un compromiso ético incondicional: el compromiso excesivo es el que transforma al agente en una universalidad singular. No sorprende que, parafraseando las palabras con las que se abre el *Manifiesto comunista,* toda la historia del cristianismo sea la historia de «la lucha de clases», de una serie de desesperados esfuerzos para domesticar el carácter escandaloso de las líneas citadas por medio de la contextualización historicista. Esto no equivale a decir que no se pueda aprender mucho del análisis histórico de semejantes pasajes «excesivos»:

> Normalmente asociamos estos versículos con el pacifismo, pero en ellos hay algo más que eso. Estos versículos se declamaban en una cultura donde el honor y la vergüenza eran culturalmente importantes. Una bofetada en la cara se consideraba degradante y era un intento por rebajar el estatus de alguien avergonzándole públicamente. ¿Qué tiene que ver esto con la mejilla derecha y luego con la mejilla izquierda? La respuesta tenemos que buscarla en la Mishnah, una colección de regulaciones legales del judaísmo rabínico del siglo III d.C. En la Mishnah, se prescriben las penas y compensa-

ciones que corresponden a diversas infracciones. Había una diferencia entre abofetear a alguien con el dorso o con la palma de la mano. Cuando Jesús dice «si alguien te pega en la mejilla derecha», está hablando de una bofetada con el dorso de la mano, ya que la mayoría de la gente es diestra. La Mishnah establece la compensación para los que sufren esta vergonzante acción, mientras que una bofetada con la palma de la mano conllevaba una multa que era el doble de la de una bofetada con el dorso de la mano. ¿Por qué suponía una multa mayor? Porque ser golpeado en la mejilla derecha con el dorso de la mano era más degradante y vergonzante que ser golpeado en la mejilla izquierda con la palma de la mano. De hecho, Jesús está diciendo: si alguien te degrada o avergüenza mucho con una bofetada del dorso de la mano en tu mejilla derecha, preséntale tu mejilla izquierda y observa si está dispuesto a decirte que estás más cerca de ser su igual de lo que indicaba la bofetada inicial. Desde luego, esto también hará que el que da la bofetada afronte una multa mayor. Estos versículos no hablan tanto de pacifismo, como de la cultura del honor y de la vergüenza en la que vivía la gente. Ellos oían estas palabras de manera totalmente diferente a como las oímos nosotros en la actualidad[42].

Detrás de la máscara de sumisa no-resistencia, el gesto de «volver la otra mejilla» en desafío provoca que el otro me trate como un igual, un igual que, como tal, tiene derecho a defenderse y a devolver el golpe.

La película de Jean-Claude van Damme *Salvaje,* una lóbrega historia ambientada en una corrupta cárcel rusa postsoviética, contiene un momento cristológico sorprendentemente fiel. Van Damme interpreta a un estadounidense que trabaja en Moscú y que se ve sentenciado a cadena perpetua por haber matado al asesino de su mujer. En la cárcel tiene que librar brutales combates con otros reclusos para satisfacer a los guardianes, que hacen elevadas apuestas sobre los resultados de las peleas. Incapaz de rematar a su caído oponente, Van Damme se niega a luchar y es castigado cruelmente, encadenado a un elevado mástil de donde cuelga durante días sin comida ni agua, hasta que acepte pelear. Uno de los prisioneros, observándole desde la ventana de su celda, se queja a sus colegas: «¿Por qué se niega a luchar? No solamente va a perder y a morir, sino que también nos traerá problemas a todos». Un colega más sabio replica: «No, ¿no ves que está luchando por todos nosotros?». Por supuesto, tiene razón: la negativa de Van Damme a luchar es en sí misma una pelea más peligrosa por cambiar toda la vida de la prisión, de manera que los reclusos no se vean obligados a entablar crueles combates para la obscena diversión de sus carceleros. Este es un caso paradigmático de la política de Jesús que recoge Mateo: «A cualquiera que te abofetee en tu mejilla derecha, vuélvele la otra también». Algunas veces la negativa a pelear equivale a un gesto, mucho más violento, de re-

[42] M. Dabbs, «What Does It Mean to Turn the Other Cheek»; véase http://mattdabbs.wordpress.com.

chazar todo el campo que ha determinado las condiciones de la lucha; igualmente, algunas veces, el devolver directamente el golpe es la señal más clara de compromiso.

Por ello es importante interpretar el pasaje antes citado *conjuntamente* con el pasaje –no menos incómodo e igualmente «excesivo»– sobre Cristo que trae una espada, no la paz. Encontrarse uno mismo como destinatario del acto «excesivamente» ético en el que la agresión se contesta con la generosidad puede ser una experiencia bastante traumática, como se ve claramente en *Los miserables* de Víctor Hugo: la diferencia entre Jean Valjean y Javert es precisamente la que existe entre las dos maneras de reaccionar de un ser humano al traumático gesto de gracia de «poner la otra mejilla». En Digne, al comienzo de la novela, el benevolente obispo Myriel acoge a Valjean y le da refugio. En medio de la noche, Valjean roba la plata del obispo y escapa. Es apresado y traído de vuelta, pero el obispo le salva afirmando que la plata fue un regalo; le da a Valjean dos candelabros de plata, reprendiéndole delante de la policía por dejarse olvidadas con tanta prisa las piezas más valiosas. El obispo «recuerda» entonces a Valjean su promesa, que él no recuerda haber hecho, de utilizar la plata para convertirse en un hombre honrado. Totalmente conmocionado por este acto excesivo de pagar el mal con la generosidad, Valjean comienza el largo camino de la recuperación ética mientras se ve perseguido por Javert, un policía obsesionado con poner a disposición de la justicia al fugitivo Valjean. Más tarde, en medio de la agitación revolucionaria de 1832, Valjean salva a Javert cuando es desenmascarado por los revolucionarios como un espía de la policía y condenado a muerte: se ofrece voluntario para ejecutar a Javert, le lleva fuera de la vista y dispara al aire mientras le deja marchar. Cuando Valjean se encuentra con él más tarde, Javert se da cuenta de que está atrapado entre su creencia en la ley y la misericordia que Valjean le ha demostrado. Siente que ya no puede entregar a Valjean a las autoridades y le deja ir. Incapaz de enfrentarse a esta brecha entre su compromiso con la ley y su conciencia, Javert se suicida tirándose al Sena. La cuestión decisiva aquí es que Valjean, el criminal endurecido por muchos años en la cárcel, acepta la gracia y sufre una recuperación moral, mientras que Javert, la personificación de la pureza de la ley, no puede soportar la bondad y se ve abocado al suicidio; la prueba final de que, lejos de ser opuesta al crimen, la ley es el crimen universalizado, el crimen elevado al nivel de principio incondicional.

El sujeto que supuestamente no sabe

No deberíamos tener miedo a sacar todas las consecuencias de esta afirmación sobre lo teológico-político, incluso si supone sacrificar despiadadamente muchas vacas sagradas liberales. En esta línea, Badiou propuso recientemente una rehabilitación

comunista-revolucionaria del «culto a la personalidad»[43]: lo real de un Acontecimiento-Verdad se inscribe en el espacio de la ficción simbólica por medio de un nombre adecuado (de un líder): Lenin, Stalin, Mao, Che Guevara. Lejos de señalar la corrupción de un proceso revolucionario, la celebración del nombre del líder es inmanente a ese proceso. Poniéndolo en otros términos, sin el papel movilizador de un nombre adecuado, el movimiento político permanece atrapado dentro del orden positivo del Ser, dictado por categorías conceptuales: solamente por medio de la intervención de un nombre adecuado accedemos a la dimensión de «pedir lo imposible», de cambiar los verdaderos contornos de lo que parece posible. En estos términos es como hay que interpretar el «excéntrico» hecho de que Hugo Chávez primero intentara alcanzar el poder por medio de un golpe militar; solamente después de que el golpe fallara (actualmente el aniversario de la intentona no solo no se silencia, sino que es festivo en Venezuela) se sometió a elecciones como la segunda alternativa, y ganó. Así, en contraste con el escenario estándar del político ambicioso que, después de perder unas elecciones democráticas, trata de agarrarse al poder por medio de un golpe, para Chávez las elecciones fueron un sustituto del golpe de Estado.

Es bien conocida la respuesta de Aristóteles al reproche de que al criticar la filosofía de Platón estaba traicionando a su buen amigo: «Amigo de Platón, pero más amigo de la verdad». Por supuesto, la «verdad» se entiende aquí como la «verdad de los hechos», o la *adequatio* de las palabras (declaraciones) a las cosas (a las que designan), pero en relación con una política emancipatoria-radical deberíamos dar la vuelta descaradamente a la respuesta de Aristóteles y decir: «Amigo de la verdad, pero un amigo incluso mayor de [aquí se introduce el nombre del líder: Lenin, Trotsky, Mao, etc.]». Esto, desde luego, no significa que en nombre de la sumisión ciega al Líder haya que negar los hechos evidentes, pero sí significa que la fidelidad a la Verdad, en el sentido que tiene para Badiou (como opuesta al conocimiento factual), está señalada por una referencia al *Nombre* (del Líder): este Nombre es el que nos empuja hacia un compromiso que va más allá de los límites de una pragmática-estratégica «política de lo posible».

A mediados del siglo IV, cuando en la Roma imperial el cristianismo consiguió imponerse como la religión del Estado, Hilario, obispo de Poitiers, advertía a sus colegas obispos: «[El emperador] no os lleva la libertad arrojándoos en prisión, sino que os trata con respeto dentro de su palacio y así os convierte en sus esclavos»[44]. Una advertencia que sigue siendo plenamente válida actualmente, cuando los pensadores «radicales» están a menudo arrojados al papel de *Guardias Escarlatas*. Cuan-

[43] En su intervención en la conferencia «On the Idea of Communism», organizada por la Facultad de Derecho del Birkbeck College, Londres, 13-15 de marzo de 2009.

[44] Citado por C. Freeman, *op. cit.*, p. 202.

do, durante la Revolución Cultural, los Guardias Rojos se tomaron en serio el llamamiento a la autoorganización fuera del marco del Partido-Estado, el Partido Comunista reaccionó organizando los Guardias Escarlatas, que pretendían ser «incluso más rojos que los Guardias Rojos», aunque, por supuesto, al servicio del Partido. Así es como reacciona el poder establecido cuando está amenazado por la inestabilidad: creando su propia ala pseudo«subversiva»[45]; eso fueron, de hecho, los *nouveaux philosophes* en Francia durante la década de los setenta, una Guardia Escarlata que contraponer a los «Guardias Rojos» maoístas que habían formado el núcleo radical de 1968.

Entre los teólogos contemporáneos, fue John Howard Yoder el que, en *The Politics of Jesus* (1972), condenó este compromiso de la Iglesia en el siglo IV con el emperador Constantino, considerándolo un funesto alejamiento del pacifismo y de la desconfianza hacia la riqueza del Nuevo Testamento, un alejamiento hacia una ética «responsable» apropiada para las clases dominantes que no reconocían a Jesús como el Señor. Yoder llamó «constantinismo» a este acuerdo por el que el Estado y la Iglesia se apoyan en sus objetivos, y lo consideraba como una peligrosa y constante tentación. Pero Yoder no rechazaba el constantinismo a cuenta de una ascética retirada de los creyentes de la vida social: consciente de las limitaciones de la democracia, entendía que «ser cristiano» suponía un punto de vista *político* no resignado. La primera responsabilidad de los cristianos no es apoderarse de la sociedad e imponer sus convicciones y valores sobre gente que no comparte su fe, sino «ser la Iglesia». Negándose a devolver mal por mal, viviendo en paz y compartiendo los bienes, la Iglesia da testimonio del hecho de que hay una alternativa a una sociedad basada en la violencia o en la amenaza de la violencia[46].

---

[45] Debo esta información a Alessandro Russo.

[46] La actitud de los primeros cristianos hacia la esclavitud era totalmente ambigua: por una parte, enfatizaba que todos éramos iguales a los ojos de Dios (a la lista de Pablo de «ni judíos ni griegos, ni hombres ni mujeres» se puede añadir fácilmente «ni esclavos ni ciudadanos libres»), y las consecuencias de esta igualdad van desde un mandamiento estoico a tratar a los esclavos de una manera humana, hasta la exigencia más radical de abolir la esclavitud. Por la otra, la esclavitud humana se hace eco de nuestra básica situación azarosa: todos somos esclavos de Cristo y por ello los esclavos reales deben ser obedientes y trabajar duro para su amo; haciéndolo así cumplen la voluntad de Dios. La ambigüedad está sostenida por la diferencia en el estatus lógico de nuestra suprema esclavitud hacia Dios; esta elevada esclavitud ¿es inmanente a la estructura social, su supremo principio estructural, de manera que la esclavitud debería extenderse desde ella, penetrando todo el edificio?, ¿o es su excepción constitutiva y, como tal, la garantía de nuestra libertad en la realidad social? («Soy un esclavo solo ante Dios, y esta obediencia me da libertad respecto a todas las demás autoridades terrenales».) Esta diferencia *no* es la diferencia entre las lógicas de la sexualización masculina y femenina, ya que ambas versiones descansan en una «universalidad singular» que totaliza todo el campo; la diferencia es que, en el primer caso, el modo ejemplar de ser un esclavo de Cristo es inherente a la totalidad, la cumbre de

Aquí no se trata de oponer el ateísmo teológico-político al ateísmo secular: por el contrario, desde esta perspectiva teológico-política es desde donde podemos percibir el oculto núcleo teológico del ateísmo secular. La visión crítico-ideológica estándar de la fe religiosa como algo que actualmente se aproxima más al negocio capitalista (la venta organizada de la fe) también debería ser puesta del revés: no solo la fe religiosa es parte del capitalismo, el capitalismo también es en sí mismo una religión y también él se apoya en la fe (en la institución del dinero, entre otras cosas)[47]. Este punto es decisivo para entender el cínico funcionamiento de la ideología: en contraste con el periodo en el que la sentimentalidad ideológico-religiosa encubría la brutal realidad económica, actualmente es el cinismo ideológico el que oculta el núcleo religioso de las creencias capitalistas.

En agosto de 1945 en Brasil sucedió algo realmente sorprendente: al conocerse la noticia de la rendición de Japón se fundó en São Paulo una organización japonesa secreta llamada Shindo Renmei. Para sus miembros, los informes sobre la rendición japonesa eran un fraude, un golpe de propaganda organizado por las potencias occidentales para romper la moral japonesa. ¿Cómo podía haber sido derrotado Japón, cuando, en sus 2.600 años de historia, nunca había perdido una guerra? En un par de meses, toda la comunidad de emigrantes japoneses en Brasil (alrededor de unas 200.000 personas) quedó dividida entre los *kachigumi,* los «triunfadores» de Shindo Renmei, y los *makegumi,* los «derrotistas» que reconocían la rendición japonesa. Entre los dos grupos estalló una auténtica guerra civil, una vez que los *tokkotai,* los asesinos de Shindo Renmei, empezaran a eliminar despiadadamente a los dirigentes «derrotistas» como traidores a su nación. La guerra solamente acabó cuando, después de miles de muertos, intervino directamente el Estado deportando a Japón a los dirigentes «triunfalistas». Lo que hace que el asunto fuera tan increíble son las medidas tomadas por Shindo Renmei para mantener la ilusión de la victoria japonesa: llegaron a publicar ejemplares falsos de la revista *Life* con reportajes y fotos de la rendición de las fuerzas estadounidenses ante Japón, incluyendo al general MacArthur inclinándose ante oficiales japoneses y cosas parecidas[48]. Aquí nos encontramos con una negación fetichista llevada a su extremo: los autores de la farsa se agarraron a ella fanáticamente, estaban dispuestos a sacrificar sus vidas por ella. Ellos *sabían* que su negación de la rendición japonesa era una falsedad, pero no obstante se negaban a *creer* en una rendición japonesa.

---

la esclavitud universal, mientras que en el segundo caso ser un esclavo de Cristo es la excepción en la que se basa nuestra libertad en los asuntos terrenales; y este pasaje del primero al segundo caso encaja perfectamente con el pasaje del catolicismo al protestantismo.

[47] Véase Th. Assheuer, «Der Wahnsinn des Kapitalismus» (una crítica del libro de Paul Anderson *There Will Be Blood*), *Die Zeit* 7 (2008), p. 38.

[48] Véase F. Morais, *Corações sujos. A historia de Shindo Renmei,* São Paulo, Compañía das Letras, 2001. Agradezco a Numo Rams de Almeida, Lisboa, por llamar mi atención sobre este libro.

La primera lección que se puede sacar de esta paradoja es que debemos evitar la confusión entre las convicciones individuales y las creencias inscritas en la misma lógica del sistema en el que participamos. Cuando, en su mensaje de Navidad de 2008, el papa anunció que si la humanidad no aprendía a superar su egotismo, la historia humana acabaría en la autodestrucción, no solamente exponía un moralista lugar común, sino que también pronunciaba una clara falsedad. Aceptemos que los dos principales peligros actuales son el capitalismo sin freno y los fundamentalismos religiosos; no obstante, como deja claro incluso un análisis superficial de la subjetividad «fundamentalista», los fundamentalistas no son egotistas; por el contrario, están despiadadamente dedicados a un objetivo trascendental por el que están dispuestos a sacrificar todo, sus vidas incluidas. En cuanto al capitalismo, también se puede mostrar que su incesante circulación no puede reducirse al esfuerzo egotista de los capitalistas a la búsqueda de más y más beneficios.

Aquí puede resultar una ayuda hacer un paralelismo con el concepto de Dawkins de «memes». Un «meme» no se extiende por sus beneficiosos efectos reales sobre sus portadores (aquellos que adoptan una cierta idea, por ejemplo, tener más éxito en la vida y así obtener una ventaja en la lucha por la supervivencia), ni por las características que lo hacen subjetivamente atractivo para sus portadores (uno tendería de manera natural a privilegiar una idea que promete felicidad sobre una idea que no promete más que miseria y sacrificio). Más bien, como un virus de ordenador, un meme prolifera simplemente programando su propia trasmisión. Recordemos el clásico ejemplo de dos misioneros que trabajan en un país rico y políticamente estable: uno de ellos dice que «el fin está cerca, arrepentíos o sufriréis mucho», mientras que el mensaje del otro es simplemente «disfrutad de una vida feliz». Aunque el segundo mensaje es mucho más atractivo y beneficioso, el que gana es el primero. ¿A qué se debe? A que si realmente crees que el fin está próximo, harás un esfuerzo tremendo para convertir a la mayor cantidad de gente posible, mientras que la segunda creencia no requiere semejante compromiso extremo para hacer proselitismo.

Lo que resulta tan inquietante de esta idea es que nosotros, como humanos dotados de mentes, de voluntades y de una experiencia del significado, no obstante somos involuntarios vehículos de un «contagio de pensamiento» que funciona ciegamente extendiéndose como un virus. No sorprende que, cuando habla de memes, Dawkins recurra regularmente a las mismas metáforas que utiliza Lacan a propósito del lenguaje: en ambos casos estamos tratando con un parásito que penetra y ocupa al individuo humano, utilizándolo para sus propios fines. Y, realmente, ¿la «memética» no (re)descubre la idea de un nivel simbólico específico, que opera fuera de la pareja estándar que forman los hechos biológicos objetivos (los efectos beneficiosos «reales») y la experiencia subjetiva (la atracción del significado de un meme), y que, en consecuencia, no puede ser reducida a ella? En un caso liminal, una idea puede

propagarse incluso si a largo plazo solamente lleva a la destrucción de sus portadores y se experimenta como poco atractiva.

Así que ¿dónde está aquí el paralelismo con el capital? De la misma manera que los memes –que como medio de comunicación pasan desapercibidos para los sujetos– dirigen de hecho el espectáculo (nos utilizan a *nosotros* para reproducirse y multiplicarse ellos mismos), las fuerzas productivas, que nos parecen un medio de satisfacer nuestras necesidades y deseos, también dirigen de hecho las cosas: el verdadero propósito del proceso, su fin-en-sí-mismo, es el desarrollo de las fuerzas productivas; la satisfacción de nuestras necesidades y deseos es simplemente un medio hacia ese desarrollo. En consecuencia, no deberíamos decir que el capitalismo se sostiene por la egoísta avaricia de capitalistas individuales, ya que esa misma avaricia está subordinada a la impersonal lucha del capital por reproducirse y expandirse. Uno se ve muy tentado a decir que lo que realmente necesitamos es más, no menos, egotismo ilustrado. Tomando la amenaza ecológica: aquí no se necesita ningún amor pseudoanimista por la naturaleza, simplemente un cálculo de intereses egotistas a largo plazo. En términos lacanianos, se puede establecer la distinción entre la avaricia individual y la lucha del propio capital como la diferencia entre deseo e impulso. A propósito del colapso financiero, Krugman hizo una perspicaz observación: «Si pudiéramos hacer girar una máquina del tiempo hasta 2004, de manera que la gente pudiera preguntarse si actuar con cautela o seguir al rebaño, la mayoría de ellos habría seguido al rebaño, a pesar de saber que iba a haber un colapso»[49]. Así es como funciona el capitalismo, esta es la eficacia material de la ideología capitalista: incluso cuando sabemos cómo son las cosas, continuamos actuando en base a nuestras falsas creencias. Es aquí donde Deleuze se equivocó al reírse de la respuesta psicoanalítica estándar al obvio reproche respecto a la «envidia del pene»: «¿Pero quién se cree realmente que su madre tenía un pene y estaba castrada?». Desde luego, nadie lo cree directamente, porque es nuestro inconsciente el que suscribe la creencia.

La última década de vida del presidente Tito en la antigua Yugoslavia muestra las consecuencias potencialmente catastróficas de agarrarse a semejantes negadas creencias. Como muestran algunos archivos y libros de memorias, ya desde mediados de la década de los setenta las figuras dirigentes que rodeaban a Tito eran conscientes de la desesperada situación económica de Yugoslavia: sin embargo, ya que Tito estaba próximo a morir, tomaron una decisión colectiva para posponer la inevitable crisis hasta después de su muerte; el precio que pagaron fue la temeraria acumulación de deuda externa en los últimos años de la vida de Tito, cuando Yugoslavia estaba, de

[49] Paul Krugman, «The True Risk Is the Repetition of the Japanese Lost Decade» (entrevista en esloveno), *Delo,* 19 de septiembre de 2009.

hecho –citando al rico cliente del banco en *Psicosis,* de Hitchcock–, comprando su desdicha. Cuando finalmente Tito falleció en 1980, la crisis económica golpeó con fuerza, conduciendo a una caída del 40 por 100 de los niveles de vida, a tensiones étnicas y, finalmente, a la guerra civil y étnica que destruyó al país. Todo porque el momento de afrontar la crisis con éxito se había dejado pasar. Por ello se puede decir que lo que puso el último clavo en el ataúd de Yugoslavia fue el intento de su círculo dirigente de proteger la ignorancia de su Líder, de asegurarse de que sus expectativas fueran optimistas[50].

¿No es esto, en última instancia, lo que es la cultura? Una de las más elementales habilidades culturales es saber cuándo (y cómo) hay que pretender *no* saber (o notar), cómo continuar actuando como si algo que ha sucedido no hubiera sucedido. Si una persona próxima involuntariamente se tira un pedo o un eructo, lo adecuado es ignorarlo, no tranquilizarla: «¡Sé que ha sido un accidente, no te preocupes, no tiene importancia!». Cuando los padres con un hijo pequeño tienen discusiones violentas o relaciones ilícitas, por regla general (dando por supuesto que quieren conservar un mínimo de decencia) tratan de evitar que el niño las note, siendo conscientes de que ese conocimiento podría tener un efecto devastador sobre él. (Desde luego, en muchos casos, el niño lo percibe perfectamente, y simplemente pretende no notar cualquier cosa mala, percibiendo que de esta manera la vida de sus padres resulta un poco más fácil.) O, a un nivel menos vulgar, un padre puede encontrarse en una situación difícil (muriendo de cáncer, en dificultades financieras), pero trata de mantener su secreto ante las personas más próximas y queridas[51]. Actualmente, la figura final del sujeto que supuestamente *no* sabe es la del niño pequeño, por lo que, como Gérard Wajcman ha señalado con claridad, en nuestra era permisiva, que se enorgullece de haber derrocado todos los tabúes y represiones sexuales, haciendo así que el psicoanálisis quede obsoleto, la perspectiva fundamental de Freud sobre

---

[50] Un ejemplo menos catastrófico se produjo en Portugal en los últimos años de la dictadura de Salazar, que gobernó el país durante décadas. Salazar estaba senil, incapaz de mantener una conversación con sentido, pero no obstante el Consejo de Ministros se reunía regularmente con él, tratando las mociones y las decisiones de los debates gubernamentales, haciendo que Salazar creyera que todavía estaba dirigiendo el Estado; después de su muerte, los ministros se pusieron a trabajar y a tomar las decisiones reales. La razón de este ritual era que la camarilla gobernante en torno a Salazar temía el momento en que el público se diera cuenta de que el dictador ya no estaba dirigiendo el Estado, el momento que pudiera –como efectivamente sucedió– abrir un periodo de incertidumbre y de búsqueda de alternativas políticas.

[51] Esta también es la razón por la que la cultura se opone a la ciencia: la ciencia se sustenta en un despiadado impulso hacia el conocimiento, mientras que la cultura es una actitud de fingir no saber / notar. La entidad cuya ignorancia debe ser mantenida es el gran Otro como la capacidad de la apariencia inocente.

la sexualidad infantil es extrañamente ignorada. Para que nos permitamos nuestras desvergonzadas orgías, el niño debe permanecer inocente:

> La única prohibición que queda, el valor sagrado en nuestra sociedad que parece permanecer, se refiere a los niños. Está prohibido tocarles un pelo de sus pequeñas cabezas rubias, como si los niños hubieran redescubierto esa angelical pureza sobre la que Freud arrojó algunas dudas. Y es, sin duda, la diabólica figura de Freud la que condenamos hoy día, considerándole la persona que, descubriendo la relación de la infancia con la sexualidad, de manera sencilla depravó nuestras virginales infancias. En una era en la que la sexualidad se exhibe en cada esquina de la calle, extrañamente, la imagen del niño inocente ha regresado con fuerza[52].

Paradójicamente, la caída de este gran Otro que supuestamente no sabe no es lo mismo que la desaparición de la creencia; en cierto modo, abre el espacio de una auténtica creencia que sustenta un *acto,* una creencia que ya no es traspuesta, sustentada o cubierta por alguna figura del gran Otro. Al asumir el riesgo de un acto, asumo totalmente en mí mismo la creencia, aceptando que no hay ningún Otro que crea por mí, en mi lugar. Esta es la creencia propiamente cristiana, el mensaje de la muerte de Dios: la comunidad cristiana de creyentes queda sola con su creencia, asumiendo libremente la plena responsabilidad por ella, sin confiar más en una autoridad trascendental que la garantice. En su «obra de aprendizaje», *Der Ozeanflug,* Brecht no solo ofrece buenos ejemplos de prosopopeyas (el piloto se ve abordado por la niebla, las tormentas de nieve y el sueño; incluso la ciudad de Nueva York habla: «Aquí habla la ciudad de Nueva York»), también ofrece una declaración de «practicar el materialismo», que oponer al «practicar el idealismo» de nuestra ideología diaria, dando la vuelta al ideológico «sé muy bien, pero…», en el que *actúo como si creyera, incluso aunque no crea:*

> Cualquier cosa que yo sea,
> cualesquiera que sean las estupideces en las que creo,
> cuando vuelo, soy
> un ateo real[53].

---

[52] G. Wajcman, «Intimate Exorted, Intimate Exposed», *Umbr(a)* 2007, p. 27.

[53] B. Brecht, *op. cit.,* p. 176. Peter Sloterdijk señala en la misma dirección en *Du must dein Leben ändern!,* donde proporciona elementos para una teoría materialista de la religión, concibiéndola como un efecto de prácticas materiales de autoaprendizaje y autotransformación; incluso se puede afirmar que así contribuye a una teoría comunista de la cultura.

Interludio II
Reverberaciones de la crisis en un mundo multicéntrico

«El judío está dentro de ti, pero tú, tú estás en el judío»

El estatus fantasmático del antisemitismo se revela con claridad en una declaración atribuida a Hitler: «Tenemos que matar al judío que llevamos dentro». A. B. Yehoshua comentó apropiadamente:

> Este devastador retrato del judío, como una cierta clase de entidad amorfa que puede invadir la identidad de un no judío sin que este sea capaz de detectarlo o controlarlo, proviene del sentimiento de que la identidad judía es extremadamente flexible, debido precisamente a que está estructurada como una clase de átomo cuyo núcleo está rodeado por electrones virtuales en una órbita cambiante[1].

En este sentido, los judíos son, efectivamente, el *objet petit a* de los gentiles: lo que está «en los gentiles más que los propios gentiles». No son otro sujeto al que encuentro frente a mí, sino un intruso extranjero *dentro* de mí, lo que Lacan llamó *lamella*, el amorfo intruso de plasticidad infinita, un monstruoso *«alien»* viviente que nunca puede ser encasillado en una forma determinada. En este sentido, la declaración de Hitler nos dice más de lo que querría decir: en contra de sus intenciones, confirma que los gentiles necesitan la figura antisemita del «judío» para mantener su propia identidad[2]. De ese modo, no se trata solo de que «el judío esté dentro

---

[1] A. B. Yehoshua, «An attempt to Identify the Root Cause of Antisemitism», *Azure* 32 (primavera 2008); disponible en www.azure.org.il.

[2] Hay que plantear una pregunta tabú: ¿qué significa la fijación que tienen los países árabes y las comunidades musulmanas con el Estado de Israel? No puede explicarse en términos de una amenaza

de nosotros»; lo que Hitler fatídicamente se olvidó de añadir es que *él, el antisemita, en su identidad, también está en el judío*[3]. ¿Qué significa este paradójico entrelazado para el destino del antisemitismo?

Una inquietante señal del fracaso de ciertos elementos de la izquierda radical es su desasosiego cuando se llega a una inequívoca condena del antisemitismo, como si al hacerlo se hiciera el juego a los sionistas. Sin embargo, aquí no debería haber ningún compromiso: el antisemitismo no es solo una ideología más: es la ideología como tal, *kat'exohen*. Encarna el nivel cero (o la forma pura) de la ideología, proporcionando sus coordenadas elementales: el antagonismo social (la «lucha de clases») queda mistificado / desplazado, de modo que su causa se proyecta sobre el intruso externo. La fórmula de Lacan «1 + 1 + a» queda perfectamente ejemplarizada por la lucha de clases: las dos clases más el exceso del «judío», el *objet a,* el complemento de la pareja antagonista. La función de este elemento complementario es doble: es un desmentido fetichista del antagonismo de clase, aunque, precisamente como tal, representa este antagonismo, impidiendo para siempre la «paz de clase». En otras palabras, si solamente tuviéramos las dos clases 1 + 1, sin el complemento, entonces no obtendríamos un antagonismo de clase «puro», sino, por el contrario, una «paz de clases»: las dos clases complementándose mutuamente en un armonioso Todo. De ese modo, la paradoja es que este mismo elemento es el que confunde o desplaza la «pureza» de la lucha de clases que sirve como su fuerza motivadora. Los críticos del marxismo que señalan que en la vida social nunca hay simplemente dos clases opuestas de ese modo no entienden la cuestión: *precisamente porque nunca hay solamente dos clases opuestas es por lo que hay lucha de clases.* Esta complicación explica la paradoja de que la lucha de clases sirva como su propia confusión. Walter Benn Michaels ha señalado con brutal claridad que

> la respuesta a la pregunta «¿por qué los liberales estadounidenses se ocupan del racismo y del sexismo, cuando deberían ocuparse del capitalismo?» es evidente: precisamente para evitar hacerlo. Ya sea porque genuinamente piensan que la desigual-

---

real para las naciones árabes (después de todo, Israel ocupa un minúsculo pedazo de tierra), así que su papel es, evidentemente, sintomático; cuando fuerzas tan diferentes como la totalmente corrupta monarquía saudí y los movimientos populistas árabes *antiestablishment* se centran en el mismo enemigo, en un intruso externo, ¿no atestigua esto una estrategia para evitar el verdadero antagonismo interno? De hecho, los judíos funcionan como el síntoma de los árabes (esto es, como la personificación de su rechazo a afrontar el inmanente punto muerto de sus propias sociedades, su corrupción, su fracaso para afrontar el impacto de la modernidad). En cuanto a los israelíes, su situación es, en última instancia, la de los colonizadores; no hay nada excepcional en cuanto a su azarosa situación en Palestina.

[3] Naturalmente, aquí estoy parafraseando la famosa declaración de Lacan: «El cuadro está en mi ojo, pero yo, yo estoy en el cuadro».

dad está bien mientras no sea una función de la discriminación (en cuyo caso son neoliberales de derechas), ya porque piensan que luchar contra la desigualdad racial y sexual es, por lo menos, un paso en dirección a la igualdad real (en cuyo caso son neoliberales de izquierda). Dadas estas opciones, quizá los neoliberales de derechas estén en una posición más fuerte, ya que la historia económica de los últimos treinta años sugiere que las elites diversificadas funcionan incluso mejor que las no diversificadas[4].

Un partidario de la teoría-discurso que hace hincapié en la contingencia radical seguramente plantearía aquí un cierto número de preguntas: «¿No es problemática la diferencia entre el significado "adecuado" del antirracismo y su giro ideológico? ¿No sucede que toda noción de lucha antirracista implica algún giro como resultado de la lucha por la hegemonía? En el caso del antirracismo, afirmar que el énfasis se debería hacer sobre los derechos civiles y la justicia económica no es más "verdad" que privilegiar la tolerancia; la diferencia de énfasis simplemente refleja los diferentes contextos de las luchas ideológicas...». La respuesta es que hay una inherente falsedad en asimilar la lucha antirracista a la lucha por la tolerancia; no porque no encaje en algún objetivo estado de las cosas preexistente, sino *porque, en su propia estructura discursiva, supone la «represión» de un discurso diferente al que continúa remitiendo.* Por eso, cuando se nos dice actualmente que los problemas que afrontamos, por lo menos en el mundo desarrollado, ya no son socioeconómicos, sino fundamentalmente ético-culturales (derecho al aborto, matrimonio gay, etc.), habría que tener presente que eso, en sí mismo, es el resultado de una lucha ideológica, de la represión pospolítica de la dimensión socioeconómica.

El precio que pagan algunos en la izquierda por ignorar esta «complicación» de la lucha de clases es, entre otras cosas, una aceptación demasiado fácil y acrítica de los grupos musulmanes antiestadounidenses y antioccidentales como representantes de formas de lucha «progresistas», como aliados automáticos: grupos como Hamas y Hezbollah aparecen de repente como agentes revolucionarios, incluso aunque su ideología sea explícitamente antimoderna, aunque rechace todo el legado igualitario de la Revolución francesa. (Las cosas han llegado al extremo de que algunos miembros de la izquierda contemporánea consideran que el excesivo énfasis en el ateísmo es una conjura colonialista occidental.) Contra esta tentación, hay que insistir en el derecho incondicional a realizar un análisis crítico público de todas las religiones, islam incluido, y lo más triste es que haya siquiera que decirlo. Aunque más de un izquierdista admitiría esto, él o ella no tardaría en añadir que semejante crítica

[4] W. Benn Michaels, «Against Diversity», *New Left Review* 52 (julio-agosto 2008), p. 36 [ed. cast.: «Contra la diversidad», *New Left Review* 52 (septiembre-octubre 2008)].

tiene que hacerse de manera respetuosa para evitar patrocinar un imperialismo cultural, lo que *de facto* significa que tiene que abandonarse toda crítica real, ya que una crítica genuina de la religión será por definición «irrespetuosa» con su carácter sagrado y sus pretensiones de verdad.

A lo largo de todo el año 2009, la comunidad gay de Holanda empezó a inclinarse crecientemente hacia los partidos nacionalistas antiemigrantes. La razón era simple: la comunidad local musulmana, como el grupo inmigrante más fuerte y organizado, se había vuelto cada vez más vociferante en cuanto a su homofobia, llegando incluso al recurso ocasional a actos violentos. ¿Cómo deberíamos reaccionar ante esta tensión? ¿A quién habría que apoyar? La línea de tolerancia liberal-multiculturalista pura da una respuesta clara: debemos apoyar la tolerancia y la simetría. Es injusto pedir que la comunidad gay se esfuerce por convencer a los musulmanes de su aceptabilidad. Son lo que son, y a nadie se le debe obligar a que justifique lo que él o ella es. Por ello, el primer paso lo tendrían que dar los emigrantes musulmanes; son ellos los que tienen que aceptar una multiplicidad de modos de vida (religiosos, sexuales, etc.), aceptar que la lucha propiamente política no debería preocuparse de los particulares modos de vida. Aquí también hay una evidente asimetría: cuando, en noviembre de 2009, los suizos decidieron en un referéndum prohibir la construcción de minaretes, Turquía (junto a otros países musulmanes) protestó enérgicamente, se oyeron llamamientos para el boicot a los bancos suizos, etc. ¿Pero qué pasa con el hecho de que en Turquía, un país que se considera moderno y que quiere unirse a la Unión Europea, esté prohibida la construcción de cualquier objeto sagrado, con la excepción de las mezquitas? ¿Qué pasaría si se quisiera construir una iglesia católica o una sinagoga en Estambul, o –todavía mejor– un centro de estudios ateos en Riad?

No obstante, lo que complica la simplicidad de esta posición es la subyacente grieta en el poder económico y político: en última instancia, la tensión se da entre gays holandeses de clase media-alta y los pobres y explotados emigrantes musulmanes. En otras palabras, lo que efectivamente alimenta la animosidad de los musulmanes es su percepción de que los gays son parte de una privilegiada elite que les explota y les trata como a parias. Nuestra pregunta a los gays debería ser: ¿qué habéis hecho para ayudar socialmente a los emigrantes? ¿Por qué no ir allí, actuar como un comunista, organizar la lucha con ellos, trabajar juntos? La solución de la tensión no hay que buscarla en la tolerancia y el entendimiento multicultural, sino en una lucha compartida a cuenta de una universalidad que corta en diagonal a ambas comunidades, que divide a cada una de ellas en sí misma, pero que une a los marginados de ambos campos. Algo en esta línea sucedió en 2009 en el pueblo de Bilin, en la Ribera Occidental, donde un grupo lésbico judío, con sus *piercings* en los labios, sus tatuajes, etc., iba a manifestarse cada semana contra la partición y demolición del pueblo, juntando filas con mujeres conservadoras palestinas, cada grupo

mostrando respeto por el otro. A través de hechos como este, poco frecuentes como son, el conflicto entre fundamentalistas y gays se expone como lo que es: una pseudolucha, un conflicto falso que confunde el verdadero tema.

La lucha gay real no se libra en Holanda, sino en Arabia y en otros países donde explícitamente la homofobia forma parte de la ideología hegemónica; está unida a la lucha contra la opresión de la mujer, contra los «asesinatos por honor» y todo eso. Es una lucha que tiene que librarla la gente que vive allí, no los liberales occidentales. La comunidad musulmana europea se enfrenta con una difícil elección que condensa su paradójica posición: la única fuerza política que no les reduce a ciudadanos de segunda clase, y que les permite el espacio para desplegar sus identidades religiosas, es la de los «impíos» liberales, los miembros de minorías sexuales, etc., mientras que aquellos que más se aproximan a su propia práctica religiosa social, es decir, sus rivales cristianos, son sus mayores enemigos políticos.

Antisemitismo sionista

Una de las mayores ironías de la historia del antisemitismo es cómo se logra que los judíos representen a los dos polos de una oposición: son estigmatizados tanto como clase alta (ricos mercaderes) cuanto como clase baja (mugrientos), como demasiado intelectuales y como demasiado terrenales (depredadores sexuales), como vagos y como adictos al trabajo. Algunas veces representan un tozudo apego a un particular estilo de vida que les impide convertirse en ciudadanos del Estado en el que viven, otras veces representan un cosmopolitismo universal sin raíces, «sin hogar», indiferente hacia todas las formas étnicas particulares. El énfasis cambia con las diferentes épocas históricas. En la era de la Revolución francesa, los judíos fueron condenados por ser demasiado particularistas: continuaban manteniendo su identidad anterior y rechazaban la posibilidad de convertirse en ciudadanos abstractos, como el resto. A finales del siglo XIX, con el ascenso del patriotismo imperialista, se dio la vuelta a esta acusación: ahora se les consideraba demasiado «cosmopolitas», faltos de cualquier raíz.

El cambio clave en la historia del antisemitismo occidental se produjo con la «emancipación política» de los judíos (con el reconocimiento de los derechos civiles) que siguió a la Revolución francesa. En la primera modernidad, se les presionaba para que se convirtieran al cristianismo, lo que en sí mismo creaba problemas de confianza: ¿se han convertido realmente, o continúan practicando sus rituales en secreto? Sin embargo, a finales del siglo XIX se produce un cambio que culminará en el antisemitismo nazi: ahora ya no se plantea la conversión, carece de sentido. Para los nazis, la culpabilidad de los judíos procede directamente de su constitución

biológica: no hay que probar que son culpables, son culpables exclusivamente por ser judíos. La clave de este cambio está en el repentino ascenso, en la imaginería ideológica occidental, de la figura del «eterno judío» errante en la edad del Romanticismo; un ascenso que se produce precisamente cuando en la vida real, con el explosivo desarrollo del capitalismo, las características atribuidas a los judíos empezaron a calar en toda la sociedad (desde que el intercambio de mercancías se volvió hegemónico). De ese modo, en el mismo momento en que los judíos se vieron privados de sus propiedades específicas –que habían hecho fácil distinguirlos del resto de la población– y cuando la «cuestión» judía estaba «resuelta» a nivel político con la emancipación formal –al concederles los mismos derechos que a otros ciudadanos cristianos «normales»– es cuando se graba la «maldición» en su propio ser; ya no eran avaros y usureros, sino héroes demoníacos eternamente malditos, acosados por una culpa no especificada e indescriptible, condenados a vagar y anhelando encontrar la redención en la muerte. Fue entonces, precisamente, cuando desapareció la figura específica del judío, cuando surgió el judío «absoluto», una transformación que condicionó el cambio del antisemitismo de la teología a la raza: la condena de los judíos estaba en su raza, no eran culpables por lo que habían hecho (explotar a los cristianos, asesinar a sus niños, violar a sus mujeres; finalmente traicionar y matar a Cristo), sino por lo que ellos *eran*. ¿Es necesario añadir que este cambio puso las bases para el Holocausto, para la aniquilación física de los judíos como la única solución final apropiada para el «problema»? En la medida en que los judíos estaban identificados por una serie de propiedades, el objetivo era convertirlos al cristianismo; pero una vez que la judaidad afectaba a su propio ser, solamente la aniquilación podía resolver la «cuestión judía».

Sin embargo, el verdadero misterio del antisemitismo es por qué es una constante semejante, por qué persiste a través de todas sus mutaciones históricas. Podemos recordar lo que decía Marx de la poesía de Homero: el verdadero misterio que se ha de explicar no es el de sus orígenes, cómo estaba enraizada en la temprana sociedad griega, sino por qué continúa ejerciendo su supremo encanto artístico incluso hoy, mucho después de que las condiciones sociales que la hicieron nacer hayan desaparecido. Es fácil poner fecha al momento originario del antisemitismo europeo; no empezó en la antigua Roma, sino en los siglos XI y XII, cuando Europa empezó a despertar de la inercia de la era del oscurantismo con el acelerado desarrollo del intercambio del mercado y del papel del dinero. En ese preciso momento, «el judío» surge como el enemigo: el usurpador, el parásito intruso que perturba el armonioso edificio social. Teológicamente, también es el momento de lo que Jacques Le Goff llamó el «nacimiento del Purgatorio»: la idea de que la elección no se daba solamente entre Cielo e Infierno, que tenía que haber un tercer lugar mediador donde se pudiera hacer un trato, pagar por los pecados propios (suponiendo que no sean demasiado grandes) con una determinada cantidad de arrepentimiento: ¡otra vez el dinero!

Preguntado por su antisemitismo, el cantante de rock nacionalista Marko «Thompson» Perković dijo una vez en una entrevista: «No tengo nada contra [los judíos] y no les he hecho nada a ellos. Sé que Jesucristo tampoco hizo nada contra ellos, pero a pesar de eso le colgaron de la cruz». Así es como funciona actualmente el antisemitismo: no es que nosotros tengamos nada en contra de los judíos, es, simplemente, lo que los judíos son realmente. Además, estamos siendo testigos de la última versión del antisemitismo, que ha alcanzado el punto extremo de autorrelacionarse. Como he dicho en otros lugares:

> El papel privilegiado de los judíos en el establecimiento de la esfera del «uso público de la razón» descansa en su apartamiento de todo poder estatal; es esta posición de la «parte de ninguna parte» de toda comunidad orgánica nacional-estatal, y no la naturaleza abstracta-universal de su monoteísmo, lo que les convierte en la encarnación inmediata de la universalidad. Por tanto, no es de extrañar que, con el establecimiento de la nación-Estado judía, apareciera un nuevo tipo de judío: el que se resiste a identificarse con el Estado de Israel, el que se niega a aceptar el Estado de Israel como su verdadero hogar, el que se «aparta» a sí mismo de ese Estado y lo incluye entre todos aquellos con los que insiste en mantener las distancias, en vivir en sus intersticios; y *este* judío siniestro es el objetivo de lo que solo se puede denominar «antisemitismo sionista», el exceso foráneo que perturba la comunidad de la nación-Estado. Estos judíos, los «judíos de los propios judíos», herederos cabales de Spinoza, son hoy los únicos judíos que siguen insistiendo en el «uso público de la razón» y rechazan someter su razonamiento al ámbito «privado» de la nación-Estado[5].

Para confirmar que el término «antisemitismo sionista» está totalmente justificado solo hace falta visitar una de las *webs* más deprimentes que conozco, www.masada2000.org, que contiene una autoproclamada «lista sucia» de más de 7.000 judíos SHIT (Self-Hating Israel-Threatening)*. Muchos de los nombres recogidos en ella están acompañados de detalladas descripciones extremadamente agresivas, incluyendo fotografías que muestran a la persona en cuestión bajo el peor de los ángulos posibles, así como direcciones de correo electrónico (evidentemente, para enviarles mensajes de odio). Si alguna vez ha habido un antisemitismo invertido lo podemos encontrar aquí: la *web* no se diferencia nada de una lista nazi de corruptos monstruos judíos. Está claro que, en la actualidad, para encontrar ejemplos de antisemitismo no hace falta buscar entre la propaganda árabe; los fanáticos sionistas están

---

[5] S. Žižek, *In Defense of Lost Causes,* cit., p. 6.

* La lista de la «MIERDA», formada por personas que se odian a sí mismas y son una amenaza para Israel *[N. del T.].*

haciendo el trabajo perfectamente bien. Ellos son los que verdaderamente odian a los judíos, y aquello de lo que ferozmente se burlan en sus ataques a quienes se aferran al «uso público de la razón» constituye la dimensión más valiosa de la identidad judía. ¿Pero qué pasa con el evidente contraargumento de que masada2000.org es simplemente un grupo de lunáticos extremistas de la misma clase que se encuentran en todos los países, sin ningún vínculo con la corriente principal de la orientación política? ¿No son un cierto equivalente israelí de los survivalistas en Estados Unidos, que creen que Eva tuvo relaciones sexuales con el Demonio, engendrando a judíos y negros? Desafortunadamente, esta fácil salida no convence: lo que hace masada2000.org es, simplemente, desplegar una forma extrema de desconfianza hacia los judíos que se muestran críticos con la política israelí, una desconfianza que está muy presente en los medios de comunicación de Estados Unidos, incluso más que en los del propio Israel.

Este hecho nos permite resolver también otro enigma: cómo se explica que los fundamentalistas cristianos de Estados Unidos –que son, por decirlo de algún modo, antisemitas por naturaleza– puedan apoyar apasionadamente la política sionista del Estado de Israel. Solo hay una solución para este enigma: el antisemitismo sionista. Es decir, no es que los fundamentalistas estadounidenses hayan cambiado, es que el propio sionismo, en su odio hacia los judíos que no se identifican por completo con la política del Estado de Israel, paradójicamente se ha vuelto antisemita y ha construido desde una perspectiva antisemita la figura del judío que duda del proyecto sionista.

Los argumentos sionistas habituales contra los críticos de la política israelí es que, como cualquier otro Estado, el Estado de Israel puede y debe ser juzgado y eventualmente criticado, pero que los críticos de Israel utilizan la crítica justificada de Israel con intenciones antisemitas. Cuando incondicionales fundamentalistas cristianos defensores de la política israelí rechazan las críticas izquierdistas de esas políticas, su implícita línea de argumentación queda perfectamente reflejada por una maravillosa viñeta publicada en julio de 2008 en el diario vienés *Die Presse:* muestra a dos fornidos austriacos con aspecto de nazis, uno de ellos con un periódico y comentando a su amigo: «¡Aquí puedes ver de nuevo cómo un antisemitismo totalmente justificado está siendo utilizado para una crítica rastrera de Israel!».

La tesis de Bernard-Henri Lévy (en *The Left in Dark Times*) de que el antisemitismo del siglo XXI será «progresista» evoca la tesis de Milner sobre las «tendencias criminales de la Europa democrática»: la Europa «progresista» representa la fluidificación universal, la supresión de todos los límites, y los judíos, con su fidelidad a su modo de vida basado en su Ley y su tradición, representan un obstáculo para este proceso. ¿Pero no es la lógica del antisemitismo exactamente la contraria? ¿La perspectiva antisemita no percibe a los judíos precisamente como los agentes de la flui-

dificación global, de la supresión de todas las particularidades étnicas y de otras formas de identidad? Ahí se encuentra la ironía de la argumentación de Milner: se acerca peligrosamente al antisemitismo sionista, ya que lo que realmente ataca –la fluidificación «universalista»– es precisamente la otra cara de la propia identidad judía. Es decir, lo que Milner ataca como el núcleo «antisemita» de Europa está basado en la contribución judía a la identidad europea: los «desarraigados» judíos fueron los primeros y más radicales universalistas europeos[6].

Esto nos lleva a los intereses y consecuencias políticos del antisemitismo sionista. El 2 de agosto de 2009, después de acordonar parte del barrio árabe de Sheikh Jarrah, en Jerusalén Este, la policía israelí desalojó de sus casas a dos familias palestinas (más de 50 personas), permitiendo que colonos judíos automáticamente ocuparan las casas vacías. Aunque la policía israelí llevaba una orden del Tribunal Supremo, las desalojadas familias árabes habían estado viviendo allí desde hace más de cincuenta años. Este hecho, que excepcionalmente atrajo la atención de los medios mundiales, es parte de un proceso en marcha de mayor alcance y mayormente ignorado. Cinco meses antes, el 1 de marzo de 2009, se informaba de que el gobierno israelí había elaborado planes para construir más de 70.000 nuevas viviendas en colonias judías de la ocupada Ribera Occidental[7]; si se lleva a la práctica, los planes podrían aumentar el número de colonos en los territorios palestinos en unas 300.000 personas, un paso que no solamente socavaría profundamente las posibilidades de un Estado palestino viable, sino que también dificultaría todavía más la vida diaria de los palestinos. Un portavoz del gobierno desechó el informe, sosteniendo que los planes eran de una relevancia limitada: la construcción real de nuevas viviendas en las colonias requería la aprobación del ministro de Defensa y del primer ministro. Sin embargo, 15.000 de las viviendas planeadas ya han sido totalmente aprobadas. Además, casi 20.000 de las viviendas se encuentran en colonias que están lejos de la «línea verde» que separa a Israel de la Ribera Occidental; en otras palabras, en zonas que Israel no puede esperar retener en

---

[6] George Steiner afirmaba que la meta de los judíos es ser nómadas, los eternos guardianes del distanciamiento y de la exterioridad en el mundo nacionalista burgués, y que por ello revigorizan terapéuticamente valores petrificados. ¿Deberíamos entonces interpretar el cristianismo como una reimplantación del universo del Viejo Testamento, su reinscripción en un mundo jerárquicamente estable? ¿Pero qué pasaría si lo que sucediera fuese el caso contrario? ¿Qué pasaría si, desde una verdadera perspectiva cristiana, la experiencia judía de ser un nómada sin raíces no fuera suficientemente radical, ya que mantiene un regreso a casa como su horizonte final («¡El año que viene, en Jerusalén»!)? ¿Y qué pasaría si para transitar del judaísmo al cristianismo hubiera que abandonar ese horizonte de anhelo por el regreso a casa y aceptar como primordial la misma situación de ser un «nómada»? En este sentido, el judaísmo es una «negación» todavía atrapada en el horizonte de lo que niega, y el cristianismo la «negación de la negación».

[7] Véase T. Duck, «Israel Drafts West Bank Expansion Plans», *Financial Times,* 2 de marzo de 2009.

cualquier futuro acuerdo de paz con los palestinos. La conclusión es evidente: mientras apoya de boquilla la solución de dos estados, Israel está ocupado en crear una situación sobre el terreno que haga que semejante solución sea *de facto* imposible. El sueño que subyace bajo esta política está perfectamente expresado por el muro que separa un pueblo de colonos de un pueblo palestino en una colina cercana, en alguna parte de la Ribera Occidental. El lado israelí del muro está pintado con una imagen del paisaje al otro lado del muro, pero suprimiendo el pueblo palestino, reflejando solamente la naturaleza, la hierba y los árboles. ¿No es esto limpieza étnica en su forma más evidente, imaginar el otro lado del muro como debería ser y estar, vacío, virgen, esperando para ser colonizado?

Este proceso se presenta algunas veces bajo el disfraz del aburguesamiento cultural. El 28 de octubre de 2008, el Tribunal Supremo israelí dictaminó que el Centro Simon Wiesenthal podía construir su largamente planeado Centro por la Dignidad Humana – Museo de la Tolerancia, en un conflictivo emplazamiento en medio de Jerusalén. ¿Quién menos que Frank Gehry para proyectar el vasto complejo formado por un museo general, museo infantil, teatro, centro de conferencias, biblioteca, salas de exposiciones y de lectura, cafeterías, etc.? La misión declarada del museo será promover la educación y el respeto entre los diferentes segmentos de la comunidad judía y entre la gente de todas las creencias; el único obstáculo (superado por el Tribunal Supremo) era que el emplazamiento del museo lo constituía el principal cementerio musulmán hasta 1948 (la comunidad musulmana apeló al Tribunal Supremo, señalando que la construcción profanaría el cementerio, que supuestamente contenía los restos de los musulmanes muertos durante las Cruzadas en los siglos XII y XIII)[8]. Este punto negro representa perfectamente la verdad oculta del proyecto multiconfesional: es un lugar para celebrar la tolerancia, abierto a todos, pero protegido por la cúpula israelí, que ignora a las víctimas subterráneas de la intolerancia; como si un poco de intolerancia fuera necesaria para crear el espacio de la verdadera tolerancia.

Como si esto no fuera suficiente, en Jerusalén hay otro proyecto en marcha, incluso más grande:

> Como parte de un esfuerzo para fortalecer el estatus de Jerusalén como la capital, Israel está calladamente desarrollando un plan a años vista por valor de 100 millones de dólares en la así llamada «cuenca sagrada», el emplazamiento de algunos de los más significativos patrimonios nacionales y religiosos al otro lado de la ciudad amurallada. El plan, partes del cual han sido subcontratadas a un grupo privado que si-

[8] Véase T. Tugend, «Israel Supreme Court OKs Museum of Tolerance Jerusalem Project», *Observer,* 9 de octubre de 2008.

multáneamente está comprando propiedades palestinas para el asentamiento judío en Jerusalén Este, no ha suscitado ningún análisis público ni internacional...

Como parte del plan, vertederos de basura y tierras baldías se están limpiando y convirtiendo en exuberantes jardines y parques que ya son accesibles para que los visitantes puedan caminar por los nuevos senderos y disfrutar de las majestuosas vistas; junto a nuevas señales e informaciones que señalan puntos significativos de la historia judía[9].

Y convenientemente, para crear el espacio para la reordenación de la zona, muchas de las casas palestinas «no autorizadas» tienen que ser eliminadas. «La "cuenca sagrada" es un entorno infinitamente complicado, salpicado de santuarios y de tesoros todavía escondidos de las tres grandes religiones monoteístas», de forma que el argumento oficial es que su mejora es en beneficio de todos –judíos, musulmanes y cristianos–, ya que supone una restauración que atraerá a más visitantes a una zona de excepcional interés global, que lleva mucho tiempo sufriendo el abandono. Sin embargo, como señala Hagit Ofran, de Paz Ahora, el plan pretende crear «un parque turístico ideológico que establecerá el dominio judío de la zona». Raphael Greenberg, de la Universidad de Tel Aviv, lo decía todavía más claramente: «La santidad de la ciudad de David acaba de ser fabricada y es una rudimentaria amalgama de historia, nacionalismo y peregrinación cuasirreligiosa [...] el pasado se utiliza actualmente para privar del derecho de voto y desplazar a la población»[10]. Otro gran lugar de reunión religioso, un espacio «público» interreligioso bajo el claro dominio y control protector de Israel.

¿Qué significa todo esto? Para ver la auténtica dimensión de las noticias, algunas veces es suficiente con leer juntas dos noticias dispares; el significado surge de su propia vinculación, como una chispa que salta de un cortocircuito[11]. El mismo día que llegaban a los medios de comunicación (2 de marzo) los informes sobre las nuevas viviendas planeadas en Jerusalén, Hillary Clinton criticaba el lanzamiento de cohetes desde Gaza como prueba de cinismo, afirmando: «No hay ninguna duda de

---

[9] E. Bronner e I. Kershner, «Parks Fortify Israel's Claims to Jerusalem», *New York Times*, 8 de mayo de 2009.

[10] *Ibid.*

[11] El 13 de octubre de 2007, el representante de la prensa del Vaticano, Federico Lombardi, confirmó que el Vaticano había suspendido a un sacerdote con una elevada posición en la jerarquía que, en una entrevista en la televisión italiana, había admitido públicamente su homosexualidad, insistiendo en que no sentía ninguna clase de culpabilidad; fue suspendido porque había roto una ley de la Iglesia. La obscenidad de este incidente queda clara en el momento en que se contrapone con el hecho de que a cientos de sacerdotes pedófilos no se les suspende, a diferencia de a este sacerdote homosexual que admite su orientación sexual. El mensaje es inequívoco: lo que cuenta es la apariencia, no la realidad.

que cualquier nación, incluyendo a Israel, no puede permanecer inactiva mientras su territorio y su pueblo sufren ataques con cohetes». Pero, entonces, ¿deben permanecer inactivos los palestinos mientras se les despoja día a día de su tierra en la Ribera Occidental? Cuando los liberales israelíes amantes de la paz presentan su conflicto con los palestinos en términos neutrales y «simétricos», admitiendo que hay extremistas en ambos lados que rechazan la paz, etc., habría que hacer una sencilla pregunta: ¿qué pasa en Oriente Medio cuando *no sucede nada* a nivel directamente político-militar (cuando no hay ataques, negociaciones, conflictos)? Lo que pasa no es otra cosa que el lento pero incesante proceso de los israelíes apoderándose de la tierra de los palestinos en la Ribera Occidental, estrangulando gradualmente la economía palestina, levantando nuevos asentamientos, presionando a los agricultores palestinos para que abandonen sus tierras (incendio de cosechas, profanaciones religiosas e incluso asesinatos selectivos), todo esto apoyado por una kafkiana red de regulaciones legales. Saree Makdisi, en *Palestine Inside Out: An Everyday Occupation,* describe cómo, aunque la ocupación israelí de la Ribera Occidental esté en última instancia impuesta por los militares, es una ocupación «por medio de la burocracia», cuyos primeros instrumentos son los impresos para solicitudes, escrituras de propiedad, papeles de residencia y otros permisos[12]. Esta microgestión de la vida diaria es lo que permite asegurar la incesante expansión israelí: hace falta un permiso para moverse con la propia familia, para cultivar la propia tierra, para cavar un pozo, para ir al trabajo, al colegio o al hospital. De uno en uno, los palestinos nacidos en Jerusalén son de ese modo despojados del derecho a vivir allí, se les impide ganarse la vida, se les niegan los permisos para construir viviendas, etc.[13]. Los pales-

---

[12] Véase S. Makdisi, *Palestine Inside Out: An Everyday Occupation,* Nueva York, Norton, 2008.

[13] Fuimos testigos de una opresión similar, sin una brutalidad manifiesta (sin demasiada brutalidad manifiesta), en Checoslovaquia después de 1968. En su disidente obra clásica *Normalization,* Milan Simecka describía cómo después de 1968 la línea dura de los comunistas forzó la «normalización» de la población checa, su despertar del sueño de 1968 a la cruda realidad socialista. Hubo poca presión directa, la mayor parte del trabajo se hizo mediante el suave arte de la corrupción y del chantaje diario a pequeña escala al estilo de «¿quieres que tus hijos vayan a la universidad? Entonces firma una declaración, que ni siquiera será publicada, diciendo que fuiste seducido para participar en los hechos de 1968 y que ahora ves que fue una equivocación...». ¿No se está produciendo algo similar en nuestras últimas sociedades capitalistas liberales? No hace falta la brutalidad abierta, simplemente se envían pequeñas pero claras señales de que será mejor para tu carrera si no superas ciertos límites. No obstante, hay una diferencia clave entre la tardía corrupción socialista y la forma que adopta en nuestro capitalismo tardío, una diferencia que concierne al estatus de la apariencia. Lo que importaba en los regímenes socialistas era mantener las apariencias; recordemos el (merecidamente) famoso ejemplo del vendedor de verduras de Václav Havel en «Power of the Powerless», que obedientemente despliega en el escaparate de su tienda consignas de la propaganda oficial, aunque ni él ni sus clientes se las toman en serio: lo que importa es el gesto de obediencia. Sin embargo, en el capitalismo liberal no solo a nadie

tinos a menudo utilizan el problemático cliché de describir la franja de Gaza como «el campo de concentración más grande del mundo»; pero últimamente esta designación se ha aproximado peligrosamente a la verdad. Esta es la realidad fundamental, que hace que todas las abstractas «oraciones por la paz» sean obscenas e hipócritas. El Estado de Israel está claramente comprometido en un lento proceso como el del viejo topo cavando bajo tierra, invisible e ignorado por los medios de comunicación, de manera que un día el mundo se despertará y se dará cuenta de que ya no hay una Ribera Occidental palestina, de que la tierra está libre de palestinos, y de que no podemos hacer otra cosa que aceptar el hecho. El mapa de la Ribera Occidental palestina ya parece el de un fragmentado archipiélago.

En los últimos meses de 2008, cuando los ataques de los colonos ilegales de la Ribera Occidental sobre los agricultores palestinos se habían convertido en un suceso diario, el Estado de Israel trató de contener estos excesos (el Tribunal Supremo ordenó el desalojo de algunas colonias, etc.); pero, como señalaron muchos observadores, estas medidas muestran poco entusiasmo por solucionar el problema, por contrarrestar una política que a un nivel más profundo *es* la verdadera estrategia a largo plazo del Estado de Israel, en su desvergonzada violación de tratados internacionales que él mismo ha firmado. La respuesta de los colonos ilegales a las autoridades israelíes es decir que «nosotros hacemos lo mismo que vosotros, solo que más abiertamente ¿qué derecho tenéis a condenarnos?». Y la respuesta del Estado es: «Sed pacientes, no os apresuréis, estamos haciendo lo que vosotros queréis hacer, solo que de una manera más moderada y aceptable».

La misma historia parece repetirse desde la fundación de Israel: aunque Israel acepte las condiciones de paz propuestas por la comunidad internacional, apuesta para que no funcione el plan de paz. Los salvajes colonos algunas veces suenan como Brünnhilde en el último acto de la *Walküre* de Wagner, reprochando a Wotan que, contraviniendo su explícita orden, ella solamente está realizando el auténtico deseo de Wotan, al que se vio obligado a renunciar por la presión externa. De la misma manera, los colonos ilegales solamente están realizando el verdadero deseo del Estado, al que se vio obligado a renunciar bajo la presión de la comunidad internacional. Mientras condena los violentos excesos de las colonias «ilegales», el Estado de Israel promueve nuevos asentamientos «legales» en la Ribera Occidental, continúa estrangulando la economía palestina, etc. Una mirada al transformado

---

le importa qué consignas se pongan en el escaparate (desde luego, dentro de ciertos límites), sino que las provocativas son incluso bienvenidas si ayudan a las ventas, porque el mercado es la gran ironía. Recordemos cómo las grandes compañías algunas veces utilizan paráfrasis de temas comunistas con propósitos publicitarios; resulta difícil de imaginar que las autoridades socialistas del Estado hicieran algo parecido con las consignas capitalistas.

mapa de Jerusalén Este, donde los palestinos se ven gradualmente rodeados y su espacio gradualmente reducido, nos dice todo. La condena de la violencia antipalestina no estatal oculta el verdadero problema de la violencia del *Estado;* la condena de los asentamientos «ilegales» confunde la ilegalidad de los asentamientos «legales». Ahí se encuentra la naturaleza de dos caras de la tan alabada «honestidad» del Tribunal Supremo israelí: dictando sentencias ocasionales a favor de los desposeídos palestinos, proclamando aquí y allá ilegales sus desahucios, garantiza la legalidad de la gran mayoría restante de los casos.

En consecuencia, también en el conflicto palestino-israelí, *soyons réalistes, demandons l'impossible:* si hay una lección que aprender de las incesantemente prolongadas negociaciones es que el principal obstáculo para la paz es precisamente lo que se ofrece como una solución realista, es decir, dos estados separados. Aunque ninguna de las dos partes realmente la quiere (Israel probablemente prefiera quedarse con una pequeña parte de la Ribera Occidental, mientras que los palestinos consideran que el territorio ocupado por Israel antes de 1967 es parte de su tierra), de alguna manera ambas partes la aceptan como la única solución factible. Lo que ambos excluyen como un sueño imposible es la solución más sencilla y evidente: un Estado secular binacional, que comprenda a todo Israel, más los territorios ocupados y Gaza. A aquellos que desechan el Estado binacional como un sueño utópico, descalificado por la larga historia de odio y violencia, habría que replicar que, lejos de ser utópico, *el Estado binacional ya es un hecho;* la realidad de Israel y de la Ribera Occidental en la actualidad *es* la de un único Estado (es decir, todo el territorio está *de facto* controlado por un solo poder soberano, el Estado de Israel), dividido por fronteras internas, de manera que la tarea más bien debería ser abolir el actual *apartheid* y transformarlo en un Estado secular democrático[14].

Y, para evitar cualquier clase de malentendido, tomar en cuenta todo esto de ninguna manera implica adoptar una actitud «comprensiva» hacia los actos terroristas; por el contrario, proporciona el único terreno sobre el que se puede condenar semejantes actos sin hipocresía. Además, cuando los liberales occidentales que defienden la paz en Oriente Medio oponen a los demócratas palestinos, comprometidos con llegar a un compromiso y alcanzar la paz, con los fundamentalistas radicales de Hamas, no ven que el origen compartido de estos dos polos se encuentra en el largo y sistemático esfuerzo de Israel y de Estados Unidos para debilitar a los palestinos socavando la posición dirigente de al Fatah: un esfuerzo que, hasta hace pocos años, incluso incluía el apoyo financiero a Hamas. El triste resultado es que los palestinos están ahora divididos entre el fundamentalismo de Hamas y la corrupción de al Fatah. La debilitada al Fatah ya no es la fuerza hegemónica que representa

[14] Esta línea de razonamiento se la debo a Udi Aloni.

verdaderamente los sustanciales anhelos de los palestinos (y, como tal, en posición de alcanzar la paz); cada vez más está considerada por la mayoría de los palestinos como lo que es: una lisiada marioneta apoyada por Estados Unidos como representante de los palestinos «demócratas». Igualmente, mientras Estados Unidos se preocupaba por el régimen básicamente secular de Saddam en Irak, la «talibanización» de su aliado paquistaní ha avanzado lenta pero inexorablemente. Según algunos, el control de los talibanes ya alcanza a partes de Karachi, la mayor ciudad de Pakistán.

Ambas partes del conflicto tienen interés por describir un panorama de «control fundamentalista» en Gaza; esta caracterización permite a Hamas monopolizar la lucha y a los israelíes obtener la simpatía internacional. En consecuencia, aunque todos deploran el ascenso del fundamentalismo, nadie quiere realmente que haya entre los palestinos una resistencia secular contra Israel. Sin embargo, ¿es cierto que no haya ninguna? ¿Qué pasaría si hubiera dos actores secretos en el conflicto de Oriente Medio: los palestinos laicos y los fundamentalistas sionistas; fundamentalistas árabes argumentando en términos seculares y occidentalizados judíos seculares apoyándose en razonamientos teológicos?:

> Lo extraño es que fue el sionismo secular el que utilizó a Dios para relacionarse tanto con las ideas religiosas. En cierto modo, los verdaderos creyentes en Israel son los no religiosos. Esto es así porque, para la vida religiosa de un judío ortodoxo, Dios es realmente bastante marginal. Hubo tiempos en que para un miembro de la elite intelectual ortodoxa estaba «fuera de lugar» referirse demasiado a Dios; era señal de que no se estaba suficientemente dedicado a la verdadera causa del noble estudio del Talmud (el continuo movimiento de expansión y evasión de la ley). Fue la rudimentaria mirada sionista secular la que se tomó a Dios, que era una cierta clase de excusa, tan en serio. Lo triste es que ahora cada vez más judíos ortodoxos parecen convencidos de que ellos realmente creen en Dios[15].

La consecuencia de esta excepcional situación ideológica es la paradoja de los ateos defendiendo las afirmaciones sionistas en términos teológicos. Un ejemplo de ello está en *The Arrogance of the Present*[16], el análisis de Milner del legado de 1968, que también puede interpretarse como una respuesta a Alain Badiou y su *The Century,* así como al análisis de Badiou de las implicaciones político-ideológicas del «nombre del judío». En un implícito diálogo con Badiou, por esa razón muy intenso, Milner propone un diagnóstico radicalmente diferente del siglo XX. Su punto de

---

[15] Noam Yuran, comunicación personal.

[16] J.-C. Milner, *L'Arrogance du présent. Regards sur une décennie: 1965-1975,* París, Grasset, 2009 [ed. cast.: *La arrogancia del presente,* Buenos Aires, Manantial, 2010].

partida es el mismo que Badiou: «Un nombre cuenta solamente en la medida en que las divisiones que induce funcionan». Los Amo-Significantes que importan son los que clarifican su campo simplificando una situación compleja en una clara división; sí o no, a favor o en contra. Milner continúa: «Pero he aquí lo que sucedió: un día, se hace evidente que los nombres que se pensaba que tenían un futuro (glorioso o siniestro) ya no dividen a nadie; y los nombres, desechados como totalmente obsoletos, empezaron a producir divisiones insalvables»[17]. Los nombres que actualmente ya no dividen, que no generan un compromiso pasional, sino que nos dejan indiferentes, son los que tradicionalmente se esperaba que actuaran como los más movilizadores («obreros», «lucha de clases»), mientras que esos nombres que parecían privados de su divisivo filo han resurgido violentamente en su papel divisor; actualmente, el nombre «judío» «divide más profundamente a los seres hablantes»:

> Al contrario de lo que predecía el conocimiento, el punto culminante del siglo [XX] no tomó la forma de la revolución social; tomó la forma de una exterminación. Al contrario de lo que prometía la Revolución, la exterminación ignoró a las clases y se obsesionó con un nombre sin ningún significado de clase. Ni siquiera económico. Sin sombra de un significado objetivo[18].

La conclusión de Milner es que «el único acontecimiento verdadero del siglo XX fue el regreso del nombre judío»[19]; y este regreso fue una sorpresa, que no auguraba nada bueno, también para los propios judíos. Con la emancipación política de los judíos en la Europa moderna, surgió una nueva figura del judío: el «judío del conocimiento» *(le Juif du Savoir),* que reemplazó el estudio (del Talmud, es decir, de sus raíces teológicas) por el conocimiento (científico) universal. Así, tuvimos a judíos que sobresalieron en las ciencias seculares y por eso el marxismo era tan popular entre los intelectuales judíos; se presentaba a sí mismo como «socialismo *científico*», uniendo el conocimiento y la revolución (al contrario que los jacobinos, que orgullosamente decían, a propósito de Laplace, que «la República no necesita científicos» o que los milenaristas, que rechazaban el conocimiento como pecaminoso). Con el marxismo, la desigualdad, la injusticia y la superación de ambas se convirtieron en objetos de conocimiento[20]. La Ilustración ofreció a los judíos europeos una oportunidad para encontrar un lugar para sí mismos en la universalidad del conocimiento científico, ignorando su nombre, su tradición y sus raíces. Sin embargo, este

---

[17] *Ibid.,* pp. 21-22.
[18] *Ibid.,* p. 214.
[19] *Ibid.,* p. 212.
[20] *Ibid.,* p. 201.

sueño acabó brutalmente con el Holocausto: el «judío del conocimiento» no pudo sobrevivir a la exterminación nazi; el trauma fue que el conocimiento había permitido que ocurriera, no era capaz de resistirlo, estaba impotente ante él. (Huellas de esta impotencia ya son discernibles en el famoso debate de Davos en 1929 entre Ernst Cassirer y Heidegger, donde Heidegger trató muy groseramente a Cassirer negándose a estrechar su mano al final.)

¿Cómo reaccionó la izquierda europea ante esta ruptura? En el centro del libro de Milner está el detallado análisis de la organización maoísta Gauche prolétarienne (Izquierda Proletaria), la principal organización política que surgió de mayo de 1968. Cuando se deshizo, algunos de sus miembros (como Benny Lévy) optaron por la fidelidad al nombre del judío, otros eligieron la espiritualidad cristiana. Para Milner, toda la actividad de Gauche prolétarienne se basaba en un cierto desmentido, en un rechazo a pronunciar un nombre. Milner propone una bonita imagen al estilo de Magritte: una habitación con una ventana en medio y un cuadro cubriendo y obstruyendo la vista a través de la ventana; la escena del cuadro reproduce exactamente el exterior que se vería por la ventana. Esta es la función de la falta de apreciación ideológica: confunde la verdadera dimensión de lo que vemos[21]. En el caso de Gauche prolétarienne, esta dimensión no vista era el nombre del judío. Es decir, Gauche prolétarienne legitimaba su oposición radical a todo el *establishment* político francés como una prolongación de la Resistencia contra la ocupación fascista: su diagnóstico era que la vida política francesa todavía estaba dominada por gente que representaba una directa continuidad con el régimen colaboracionista de Pétain. Sin embargo, aunque había identificado al enemigo correcto, se mantuvo en silencio sobre el hecho de que el objetivo principal de ese régimen no había sido la izquierda, sino los judíos. En resumen, utilizaron el propio hecho para confundir su verdadera dimensión, de forma similar al «judío del conocimiento», que trata de redefinir su judaidad para borrar el núcleo real de ser judío.

De ese modo, la transformación de Benny Lévy de maoísta a sionista es indicativa de una tendencia más amplia. La conclusión que extraen muchos del «oscuro desastre» de los intentos de emancipación universal en el siglo XX es que los grupos particulares ya no deberían aceptar «remitir» su propia emancipación a la forma universal de emancipación («nosotras, las minorías oprimidas, las mujeres, etc., solamente podemos alcanzar la libertad a través de la emancipación universal», es decir, a través de la revolución comunista). La fidelidad a la causa universal se sustituye por la fidelidad a identidades particulares (ser judío, gay, etc.), y lo más que podemos prever es una «alianza estratégica» entre luchas particulares. Sin embargo, quizá haya llegado el momento de regresar a la idea de la emancipación universal y

[21] *Ibid.*, p. 183.

es aquí donde debería empezar un análisis crítico. Cuando Milner afirma que la «lucha de clases» y todo lo demás ya no son nombres divisivos, que han sido sustituidos por la palabra «judío» como el nombre auténticamente divisivo, la afirmación es verdad por lo menos parcialmente, pero ¿cuál es su significado? ¿No podría interpretarse en términos de la teoría marxista clásica del antisemitismo, donde la figura antisemita del «judío» se interpreta como el metafórico sustituto de la lucha de clases? En esta lectura, la desaparición de la lucha de clases y la (re)aparición del antisemitismo son, así, las dos caras de la misma moneda, ya que la *presencia* de la figura del «judío» solamente es comprensible con el telón de fondo de la *ausencia* de la lucha de clases. Walter Benjamin (a quien el propio Milner se refiere como una autoridad, y que representa precisamente a un marxista judío que permanece fiel a la dimensión religiosa del judaísmo y que por ello no es un «judío del conocimiento») dijo hace mucho tiempo que cada ascenso del fascismo atestigua una revolución fracasada; esta tesis no solamente conserva su vigencia en la actualidad, sino que quizá sea más pertinente que nunca. A los liberales les gusta señalar las similitudes entre los «extremismos» de derecha e izquierda: el terror de Hitler imitaba al terror bolchevique; el partido leninista todavía está vivo en al Qaeda. Pero de nuevo, incluso si aceptamos esto, ¿qué significa exactamente? También se podría interpretar como una indicación del modo en que el fascismo reemplaza literalmente (toma el lugar de) la revolución izquierdista: su ascenso significa el fracaso de la izquierda, pero, simultáneamente, una prueba de que había realmente un potencial revolucionario, una insatisfacción que la izquierda no fue capaz de movilizar.

¿Cómo tenemos que entender esta inversión de una fuerza emancipatoria en un populismo fundamentalista? Como he señalado en otros lugares:

> En este punto el paso dialéctico-materialista del Dos al Tres adquiere todo su peso: el axioma de la política comunista no es solo la «lucha de clases» dualista, sino, más exactamente, el Tercer momento en cuanto substracción del Dos de la política hegemónica. Es decir, el campo ideológico hegemónico nos impone un campo de visibilidad (ideológica) que incluye su propia «contradicción principal» (en la actualidad, la oposición democracia libremercantil y totalitarismo terrorista fundamentalista, el «fascismo islamista», etc.), y lo primero que hay que hacer es rechazar (sustraernos a) esa proposición, concebirla como una falsa oposición destinada a ocultar la verdadera línea divisoria. La fórmula de Lacan para esta intensificación es 1 + 1 + a: el antagonismo «oficial» (el Dos) siempre está suplementado por un «remanente indivisible» que indica su dimensión forcluida. Dicho de otra forma, el *verdadero* antagonismo siempre es reflexivo, es el antagonismo entre el antagonismo «oficial» y lo forcluido por él (por eso, en las matemáticas de Lacan, 1 + 1 = 3). En la actualidad, por ejemplo, el verdadero antagonismo no se da entre el multiculturalismo liberal y el

fundamentalismo, sino entre el propio campo de su oposición y el Tercero excluido (la política emancipadora radical)[22].

Badiou ha proporcionado los contornos para este pasaje del Dos al Tres en su lectura del pasaje pauliano desde la Ley al amor[23]. En ambos casos (en la Ley y en el amor) estamos tratando con la división, con un «sujeto dividido»; sin embargo, la modalidad de la división es totalmente diferente. El sujeto de la Ley está «descentrado» en el sentido de que está atrapado en el autodestructivo círculo del pecado y la Ley, en el que un polo engendra a su opuesto. Pablo proporciona una insuperable descripción de este enredo en la *Séptima Epístola a los Romanos:*

> Sabemos que la ley es espiritual; mas yo soy carnal, vendido a la esclavitud del pecado. Lo que hago, no lo entiendo; pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco. Y si hago lo que no quiero, apruebo que la ley es buena. De manera que ya no soy yo quien hace aquello, sino el pecado que mora en mí. Porque sé que el bien no habita en mí, esto es, en mi carne. La disposición está en mí, pero hacer el bien no. Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Y si hago lo que no quiero, ya no lo hago yo, sino el pecado que mora en mí. Así que, queriendo yo hacer el bien, encuentro esta ley: que el mal está en mí. Porque en mi interior me deleito en la ley de Dios; pero veo otra ley en mis miembros, que se rebela contra la ley de mi mente, y que me lleva cautivo a la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Miserable de mí!

De ese modo, no es que yo esté simplemente desgarrado entre dos opuestos, la Ley y el pecado; el problema es que ni siquiera puedo distinguir claramente entre ellos; quiero seguir la Ley y acabo en el pecado. Este círculo vicioso no se supera, sino que se rompe; se rompe con él con la experiencia del amor, más exactamente con la experiencia de la brecha radical que separa al amor de la Ley. Ahí reside la diferencia radical entre la pareja Ley / pecado y la pareja Ley / amor. La brecha que separa a la Ley del pecado no es una diferencia real: la verdad de ambos es su mutua implicación o confusión; la Ley genera pecado y se alimenta de él, nunca se puede trazar una línea clara de separación entre los dos. Solamente con la pareja Ley / amor es donde alcanzamos una diferencia real: estos dos momentos están radicalmente separados, no están «mediados», uno no es la forma de aparición de su opuesto. En otras palabras, la diferencia entre las dos parejas (Ley / pecado y Ley / amor)

---

[22] S. Žižek, *In Defense of Lost Causes,* cit., pp. 383-384.

[23] Véase A. Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism,* Stanford, Stanford University Press, 2003.

no es sustancial, sino puramente formal: en sus dos modalidades nos ocupamos del mismo contenido. En su indistinción-mediación, la pareja es la de la Ley / pecado; en la distinción radical de las dos, la Ley / amor. Por ello es un error hacer la pregunta: «¿Estamos entonces condenados para siempre a la división entre la Ley y el amor? ¿Qué pasa con la síntesis entre la Ley y el amor?». La división entre la Ley y el pecado es de una naturaleza radicalmente diferente a la división entre la Ley y el amor: en vez del círculo vicioso de reforzamiento mutuo, obtenemos una clara distinción entre dos dominios diferentes. Una vez que somos totalmente conscientes de la dimensión del amor en su radical diferencia con la Ley, en cierto modo el amor ya ha ganado, ya que esta diferencia solamente es visible cuando uno habita en el amor, desde el punto de vista del amor.

China, Haití, Congo

En el auténtico marxismo, la totalidad no es un ideal, sino un concepto crítico; situar un fenómeno en su totalidad no significa ver la secreta armonía del Todo, sino incluir en un sistema todos sus «síntomas», considerar sus antagonismos e inconsistencias como sus partes integrales. Pongamos un ejemplo contemporáneo. El liberalismo y el fundamentalismo forman en este sentido una «totalidad»: la oposición entre el liberalismo y el fundamentalismo está estructurada exactamente de la misma manera que la de la Ley y el pecado en san Pablo, es decir, el propio liberalismo genera su opuesto. ¿Qué pasa entonces con el núcleo de valores del liberalismo, libertad, igualdad, etc.? La paradoja es que el propio liberalismo no es suficientemente fuerte como para salvarlos –su propio núcleo de valores– de la arremetida fundamentalista. El problema del liberalismo es que no se puede sostener por sí solo; hay algo que se pierde en el edificio liberal, y la misma noción de liberalismo es «parasitaria», descansa en una presupuesta red de valores comunales que él mismo socava en su propio desarrollo. El fundamentalismo es una reacción –desde luego falsa, mistificadora– contra un fallo real del liberalismo y por ello una y otra vez resulta generado por él. Abandonado a sus propios recursos, el liberalismo se socavará a sí mismo lentamente, lo único capaz de salvar su núcleo de valores es una izquierda renovada. O, expresándolo en términos bien conocidos de 1968, para que sobreviva su legado el liberalismo necesita la fraternal ayuda de la izquierda radical.

La fragilidad del liberalismo queda manifiesta con lo que está sucediendo en China. En vez de tratar a la China contemporánea como una despótica distorsión oriental del capitalismo habría que ver en ella la repetición del desarrollo del capitalismo en la propia Europa. A principios de la modernidad la mayoría de los estados europeos estaban lejos de ser democráticos; en el caso de que lo fueran (como Ho-

landa), lo eran solo para la elite liberal, no para las clases populares. Las condiciones para el capitalismo fueron creadas y sostenidas por una brutal dictadura del Estado, muy parecida a la existente hoy en China: el Estado legalizó las violentas expropiaciones del pueblo común, que le convirtió en proletario y le impuso la disciplina que acompañaba a sus nuevos papeles. Por ello no hay nada exótico en cuanto a China, lo que está sucediendo allí simplemente repite nuestro olvidado pasado. Entonces, ¿qué pasa con las afirmaciones de algunos críticos liberales occidentales de que el desarrollo de China sería mucho más rápido si se combinara con la democracia política?

En una entrevista en televisión realizada hace un par de años, Ralf Dahrendorf vinculó la creciente desconfianza en la democracia con el hecho de que después de todo cambio revolucionario el camino hacia una nueva prosperidad atraviesa un «valle de lágrimas»: después del colapso del socialismo, no se puede pasar directamente a la abundancia de una triunfante economía de mercado; el bienestar y la seguridad que proporcionaba el socialismo –limitado pero real– tenía que ser desmantelado y estos primeros pasos son necesariamente dolorosos[24]. Lo mismo sucede con Europa Occidental, donde el tránsito desde el Estado del bienestar a la nueva economía global supone dolorosas renuncias, una reducción de la seguridad, una asistencia social menos garantizada. Para Dahrendorf el problema está perfectamente condensado en el simple hecho de que el doloroso tránsito a través del «valle de lágrimas» dura más que el periodo medio entre elecciones (democráticas), de manera que para los políticos hay una gran tentación de posponer cambios necesariamente difíciles en favor de una ganancia electoral a corto plazo. Aquí resulta paradigmática la decepción de muchas naciones poscomunistas con los resultados económicos del nuevo orden democrático: en los gloriosos días de 1989, equiparaban la democracia con la abundancia que caracterizaba a las sociedades consumistas occidentales, pero ahora, diez años después, cuando la abundancia tarda en llegar, echan la culpa a la propia democracia. Desafortunadamente, Dahrendorf no se fija tanto en la tentación contraria: si la mayoría se resiste a los necesarios cambios estructurales de la economía, una conclusión lógica sería que, durante una década más o menos, tomara el poder una elite ilustrada, incluso por medios no democráticos, para así imponer las necesarias medidas y poner los fundamentos de una democracia verdaderamente estable. En esta línea, Fareed Zakaria señala que la democracia solamente puede «cuajar» en países económicamente desarrollados: si los países en desarrollo son «prematuramente democratizados», el resultado es un populismo que finaliza en la catástrofe económica y el despotismo político[25]; no sorprende que algunos de los países del Tercer Mundo con mayor éxito

[24] Véase http://globetrotter.berkeley.edu.

[25] Véase F. Zakaria, *The Future of Freedom*, Nueva York, Norton, 2003.

económico (Taiwán, Corea del Sur, Chile) abrazaran la plena democracia después de un periodo de gobierno autoritario.

¿No es esta línea de razonamiento el mejor argumento para el camino chino al capitalismo como opuesto al ruso? Después del colapso del comunismo, Rusia abrazó la «terapia de *shock*» y se lanzó de cabeza a la democracia y a la vía rápida hacia el capitalismo, con el resultado de una bancarrota económica. (Hay buenas razones para ser moderadamente paranoico sobre esto: ¿fueron los consejeros occidentales de Yeltsin los que propusieron este camino, tan inocentes como parecían, o estaban sirviendo a los intereses de Estados Unidos para paralizar económicamente a Rusia?) China, por el contrario, siguió el camino de Chile y Corea del Sur, utilizar un poder del Estado libre de obligaciones para controlar los costes sociales del tránsito al capitalismo y evitar así el caos. En resumen, la extraña combinación de capitalismo y gobierno comunista, lejos de ser ridículamente anómala, se demostró una bendición disfrazada (ni siquiera disfrazada); China se desarrolló tan rápidamente no a pesar de su autoritario gobierno comunista, sino gracias a él. Así que, para concluir con una nota de sospecha que resuena a estalinismo: ¿qué pasaría si aquellos que se preocupan por la falta de democracia en China en realidad se preocuparan de que China se convirtiera en la próxima superpotencia global, en una amenaza a la supremacía occidental?

Cambiando de perspectiva, ¿qué hacemos con la cuasileninista defensa del desarrollo capitalista chino como un caso ampliado y prolongado de la NEP? (La Nueva Política Económica adoptada en la Rusia soviética en 1921, al final de la Guerra Civil, que permitía la propiedad privada y el intercambio del mercado y que se mantuvo aproximadamente hasta 1928.) ¿No ejerce el Partido Comunista un firme control político, capaz en cualquier momento de intervenir y deshacer sus concesiones al enemigo de clase? Habría que llevar esta lógica a su extremo: ya que en las democracias capitalistas hay una tensión entre la soberanía democrático-igualitaria del pueblo y las decisiones de clase de la esfera económica, y ya que el Estado puede en principio forzar expropiaciones, etc., ¿no es el propio capitalismo, en cierto sentido, un gran rodeo, al estilo de la NEP, en el camino que debería pasar directamente de las relaciones de dominación feudales o de servidumbre a la igualitaria justicia comunista? En la medida en que la modernidad generalmente se caracteriza por el gobierno democrático del pueblo, se puede realmente decir que, en un gesto de compromiso temporal, el pueblo puede permitir la explotación capitalista, siendo consciente de que esa es la única manera de producir progreso material; pero que, no obstante, puede mantener el derecho a limitar o incluso a retirar ese permiso en cualquier momento.

¿Es entonces la China actual el país capitalista ideal, en el que la principal tarea del gobernante Partido Comunista es controlar a los obreros e impedir su autoorga-

nización y movilización contra la explotación? ¿No está de ese modo legitimado el poder del Partido por su secreto acuerdo con los nuevos capitalistas, que toma la forma de «vosotros permanecéis fuera de la política y nos dejáis el poder a nosotros, y nosotros mantendremos controlados a los obreros»? Hay algunas buenas razones para mantener esa opinión; los poderes establecidos son tan sensibles a cualquier mención de la autoorganización de los trabajadores que incluso los textos oficiales que se ocupan de la historia del Partido Comunista Chino y del movimiento obrero en China guardan silencio sobre el tema de los sindicatos y otras formas de resistencia obrera, incluso aunque hubieran sido apoyados o directamente organizados por los comunistas, no vaya a ser que la evocación de este pasado dé lugar a peligrosas asociaciones con el presente.

Por otra parte, no importa lo cínico que sea su funcionamiento, toda ideología acarrea cierta obligación, por lo que no sorprende oír historias como la que me contó John Thornhill, un periodista del *Financial Times*. Durante una reciente visita a China quería visitar el lugar más pobre, menos desarrollado del país. Se trata (de acuerdo con las estadísticas oficiales) de un pequeño pueblo en el norte, en medio de ninguna parte y cercano a la frontera mongola. Thornhill recibió autorización para la visita y quedó sorprendido al descubrir que la vida era bastante normal, excepto por el hecho de que la ciudad estaba poblada solamente por gente mayor y niños: el resto de sus habitantes se habían trasladado a las grandes ciudades para buscar trabajo y enviar dinero para sostener a sus familiares, que así podían disfrutar de televisores, lectores de DVD, etc. Además, las autoridades locales también organizaban las necesidades básicas de la vida: servicio de salud, educación, y demás. Cuando Thornhill preguntó a un funcionario local por qué los poderes establecidos se molestaban en mantener funcionando a la ciudad, por qué simplemente no la dejaban vegetar o venirse abajo, respondió: «¡Pero no podemos hacer eso, somos comunistas, tenemos que cuidar de la gente!». Sería demasiado fácil, a la tradicional manera marxista, desestimar semejantes actitudes como un barniz ideológico que enmascara la realidad de la explotación. Pero precisamente porque las autoridades comunistas no están legitimadas democráticamente son bastante conscientes de que tienen que mantener al pueblo, tienen que contrarrestar los efectos más desastrosos del rápido desarrollo capitalista con unas mínimas medidas sociales. Esta es la razón por la que, paradójicamente, para el Estado chino es importante retener una poderosa fuerza que controle la esfera privada del capitalismo salvaje; lo que los chinos están haciendo es realmente, a este nivel, similar al modo en que imaginaba Lenin la NEP: un Estado soviético fuerte utilizando el capitalismo, regulando su curso y contrarrestando sus efectos destructivos.

Enfrentados al explosivo desarrollo capitalista de China, los analistas a menudo preguntan cuándo se impondrá a sí misma la democracia política como el acompa-

ñante político «natural» del capitalismo. Un análisis más detallado, sin embargo, disipa rápidamente esas esperanzas: ¿qué pasaría si la prometida segunda etapa que supuestamente sigue al autoritario valle de lágrimas de hecho nunca llega? Esto quizá sea lo que resulta tan inquietante sobre la China actual: la sospecha de que su capitalismo autoritario no sea simplemente un recuerdo de nuestro pasado –una repetición del proceso de acumulación capitalista que se produjo en Europa entre los siglos XVI y XVIII–, sino una señal sobre nuestro futuro. ¿Qué pasaría si «la despiadada combinación del látigo asiático y del mercado de valores europeo» demostrara ser económicamente más eficiente que el capitalismo liberal? ¿Qué pasaría si esto señalara que la democracia, tal como la entendemos, ya no es la condición y el motor del desarrollo económico, sino un obstáculo para ese desarrollo?

El evidente argumento contrario es «¿por qué no tenerlo de ambas maneras, un gobierno democráticamente elegido, controlado por movimientos sociales?». El problema está en que las elecciones democráticas proporcionan tal legitimación que el gobierno se vuelve mucho más impermeable a la crítica de los movimientos: puede rechazar a tales movimientos como la voz de una minoría «extremista», que no sintoniza con la mayoría que eligió al gobierno. Un gobierno que no está respaldado por «elecciones democráticas» se encuentra a sí mismo bajo una presión mucho mayor: sus actos ya no están respaldados por la legitimidad democrática y los que están en el poder se encuentran repentinamente privados de la posibilidad de responder a aquellos que protestan contra ellos diciendo «¿quiénes sois para criticarnos? ¡Somos un gobierno elegido, podemos hacer lo que queramos!». Careciendo de semejante legitimidad, se la tienen que ganar por el camino difícil, el de sus hechos. Recuerdo los últimos años de gobierno comunista en Eslovenia: no había ningún gobierno tan ansioso por ganarse su legitimidad y por hacer algo por el pueblo tratando de complacer a todos, precisamente porque los comunistas tenían un poder que –como todo el mundo, incluyéndoles a ellos, sabía– no estaba justificado democráticamente. Ya que los comunistas sabían que su fin estaba próximo, temían ser juzgados con severidad[26].

Entonces, ¿dónde se hace directamente palpable esta limitación de la democracia? El caso de Haití en las dos últimas décadas resulta aquí ejemplar. Como dice Peter Hallward en *Damming the Flood*[27], un detallado relato de la «contención de-

[26] Además, ¿qué pasaría si, para China, una solución mucho mejor que un sistema multipartidista fuera el gobierno del Partido con una sociedad civil fuerte (movimientos sociales), que mantiene un control independiente sobre la ecología, las condiciones de los trabajadores, etc.? En la actual época pospolítica, los movimientos que mantienen una presión constante sobre el poder del Estado son a menudo mucho más importantes que los que son democráticamente elegidos para ejercer el poder.

[27] P. Hallward, *Damming the Flood*, Londres, Verso, 2007.

mocrática» de la política radical en Haití: «Las trilladas tácticas de "fomento de la democracia" nunca se han aplicado con efectos más devastadores que en Haití entre 2000 y 2004»[28]. No se puede pasar por alto la ironía del hecho de que el nombre del movimiento político emancipatorio que sufrió esta presión internacional sea Lavalas, «inundación» en creole, el desbordamiento de los expropiados que inunda las comunidades valladas. Por eso resulta tan apropiado el título del libro de Hallward *(Represar la inundación);* inscribe los acontecimientos haitianos en la tendencia global de construir en todas partes nuevos diques y muros después del 11-S, enfrentándonos a la verdad de la «globalización», es decir, a las líneas de división interiores que la sustentan.

Haití fue una excepción desde el mismo comienzo, desde su lucha revolucionaria contra la esclavitud, que acabó en la independencia en enero de 1804: «Solamente en Haití la declaración de libertad humana fue universalmente consistente. Solamente en Haití se mantuvo esta declaración a pesar de todo, en oposición directa al orden social y a la lógica económica del momento»[29]. Por esta razón, «no hay un solo acontecimiento en toda la historia moderna cuyas implicaciones fueran más amenazadoras para el orden global dominante de las cosas»[30]. Como he señalado en otros lugares:

> La Revolución haitiana merece verdaderamente el título de *repetición* de la Revolución francesa: dirigida por Touissant L'Ouverture, estaba claramente «por delante de su tiempo», era «prematura» y estaba condenada al fracaso y, sin embargo, precisamente por eso, quizá fue incluso más Acontecimiento que la propia Revolución francesa[31].

Por esta razón, la amenaza se encontraba en la «simple existencia de un Haití independiente»[32], que ya estaba declarada por Talleyrand como «un horrible espectáculo para todas las naciones blancas»[33]. Por ello, Haití *tenía* que convertirse en un caso ejemplar de fracaso económico, para disuadir a otros países de que tomaran semejante camino. El precio –el precio *literal*– de la «prematura» independencia fue horrible; después de dos décadas de embargo, Francia, el previo amo colonial, solo estableció relaciones diplomáticas y comerciales en 1825, y Haití tenía que aceptar pagar a Francia 150 millones de francos como «compensación» por la pérdida de sus esclavos. Esta

---

[28] *Ibid.*, p. xxxiii.
[29] *Ibid.*, p. 11.
[30] *Ibid.*
[31] S. Žižek, *In defense of Lost Causes,* cit., p. 392.
[32] P. Hallward, *op. cit.*, p. 11.
[33] *Ibid.*, p. 12.

suma, aproximadamente igual al presupuesto anual francés del momento, fue después reducida hasta los 90 millones, pero continuó siendo una pesada carga que impedía cualquier crecimiento económico: a finales del siglo XIX, los pagos de Haití a Francia consumían alrededor del 80 por 100 del presupuesto nacional y el último pago se hizo en 1947. Cuando en 2004, celebrando el bicentenario de la independencia, el presidente de Lavalas, Jean-Baptiste Aristide, reclamó que Francia devolviera esta extorsión, su demanda fue rechazada de plano por una comisión francesa (entre cuyos miembros se encontraba Régis Debray). Así que, mientras los liberales estadounidenses reflexionan sobre la posibilidad de reparaciones a los negros por la esclavitud, las reclamaciones de Haití de ser reembolsado por las tremendas cantidades que los antiguos esclavos tuvieron que pagar para que se les reconociera su libertad fueron ignoradas por la opinión liberal. Incluso aunque la extorsión aquí tuviera dos vertientes: a los esclavos primero se les explotó y después tuvieron que pagar para que se reconociera una libertad que les había costado mucho conseguiró.

La historia continúa en la actualidad: lo que para la mayoría de nosotros es un grato recuerdo de la infancia –hacer tartas de barro– es una desesperada realidad en ciudades hiperdegradadas como Cité Soleil. De acuerdo con un reciente informe de Associated Press, un aumento del precio de los alimentos dio un nuevo impulso a un remedio tradicional haitiano para los retortijones de hambre: las galletas hechas de tierra amarilla seca. «El lodo, que desde hace mucho ha sido alabado para mujeres embarazadas y niños como un antiácido y una fuente de calcio», es considerablemente más barato que la comida de verdad: la tierra para hacer 100 galletas cuesta ahora cinco dólares. Los comerciantes la llevan hasta el mercado en camiones desde la llanura central del país, donde la compran las mujeres, que la convierten en galletas de lodo y las dejan secar al sol abrasador; las galletas se llevan en cubos a los mercados o se venden en las calles[34].

El movimiento del Lavalas –cuyos periodos en el gobierno en las dos últimas décadas fueron interrumpidos por golpes militares patrocinados por Estados Unidos– es una excepcional combinación de un agente político que llegó al poder por medio de elecciones libres, pero que *durante todo el camino mantuvo sus raíces en órganos locales de democracia popular, en la directa autoorganización del pueblo.* Así, aunque nunca se pusieron trabas a la «prensa libre» dominada por sus enemigos, y aunque se toleraban totalmente las violentas protestas que continuamente amenazaban la estabilidad del gobierno legal, estaba claro a favor de quién estaba actuando el gobierno. El objetivo de Estados Unidos y Francia era imponer en Haití una democracia «normal», una democracia que no debilitara el poder económico de una estrecha elite, y eran plenamente conscientes de que, para que funcionara de esa manera, la democracia tenía que cortar sus vínculos con la directa autoorganización popular.

[34] J. M. Katz, «Poor Haitians Resort to Eating Dirt», AP, 29 de enero de 2008.

Resulta interesante observar que esta cooperación francoestadounidense se produjo poco después de su desacuerdo público sobre el ataque a Irak, y fue apropiadamente celebrada como una reafirmación de su fundamental alianza; incluso el Brasil de Lula, el héroe de Toni Negri, aprobó el derrocamiento de Aristide en 2004. De ese modo se formó una infame alianza para desacreditar al gobierno del Lavalas, presentándolo como una forma de gobierno de las turbas que violaba los derechos humanos, y al presidente Aristide como un dictador fundamentalista sediento de poder; la alianza incluía a los escuadrones de la muerte formados por mercenarios, los «frentes democráticos» patrocinados por Estados Unidos, las ONG humanitarias e incluso a algunas organizaciones de «izquierda radical» que, financiadas por Estados Unidos, denunciaron la «capitulación» de Aristide ante el FMI. El propio Aristide proporcionó una perspicaz caracterización de este solapamiento entre la izquierda radical y la derecha liberal: «En algún sitio, de alguna manera, hay una pequeña satisfacción secreta, quizá una satisfacción inconsciente, al decir las cosas que la gente blanca poderosa quiere que digas»[35].

La lucha del Lavalas es un perfecto ejemplo de un heroísmo basado en los principios, también de las limitaciones de lo que puede hacerse hoy en día: no se retiró a los intersticios del poder del Estado para «resistir» desde allí, sino que heroicamente asumió el poder consciente de que lo estaba haciendo en las circunstancias más desfavorables, cuando las tendencias no solo de la «modernización» capitalista y del «ajuste estructural», sino de la izquierda posmoderna, estaban en su contra; ¿dónde, por ejemplo, se oyó la voz de Negri, por lo demás alabando al gobierno de Lula en Brasil? Limitado por las medidas impuestas por Estados Unidos y el FMI dirigidas a aprobar los «necesarios reajustes estructurales», Aristide combinó una política de medidas pragmáticas, pequeñas y precisas (construcción de escuelas y hospitales, creación de infraestructuras, elevación del salario mínimo), con ocasionales actos de violencia popular en reacción a las bandas militares. A pesar de unos errores demasiado evidentes –como señaló el propio Aristide, el primero en admitir las equivocaciones del Lavalas: es preferible equivocarse con la gente que tener razón en su contra–, el régimen de Lavalas fue realmente una encarnación de lo que actualmente podría ser una «dictadura del proletariado». Aunque asumiendo realistamente todos los inevitables compromisos, siempre permaneció fiel a su «base», a la multitud de la desposeída gente normal, hablando en su nombre, no «representándolos», sino apoyándose directamente en su autoorganización local. Aunque respetando las reglas democráticas, el Lavalas dejaba claro que la lucha electoral no era el lugar donde se decidían las cosas; mucho más decisivo era complementar la democracia con la autoorganización directa de los oprimidos. O, por expresarlo en términos «posmodernos»: la lucha entre el

[35] P. Hallward, *op. cit.*, p. 338.

Lavalas y la elite militar-capitalista en Haití es un caso de antagonismo que no puede mantenerse dentro del marco del «agónico pluralismo» democrático-parlamentario.

Lo que deja claro el caso de Haití es que, siempre que somos tentados por el fascinante espectáculo de la violencia en el Tercer Mundo, deberíamos aprovechar la oportunidad para reflexionar y preguntarnos cuál es nuestra implicación en ella. Hay una vieja anécdota sobre un grupo de antropólogos que penetraron en el corazón de las tinieblas de Nueva Zelanda central a la búsqueda de una misteriosa tribu de la que se contaba que realizaba una escalofriante danza de la muerte con lodo y máscaras de madera. Un día, al anochecer, finalmente llegaron hasta la tribu, de alguna manera les explicaron lo que querían y después se fueron a dormir; a la mañana siguiente los miembros de la tribu interpretaron una danza que cumplió todas sus expectativas; los antropólogos regresaron satisfechos a la «civilización» y escribieron un informe sobre su descubrimiento. Sin embargo, desafortunadamente, otra expedición visitó a la misma tribu un par de años después, hicieron un esfuerzo más serio para comunicarse con ellos y se enteraron de la verdad sobre la primera expedición: los miembros de la tribu habían comprendido de alguna manera que sus huéspedes querían ver una aterradora danza de la muerte y por ello, para no desilusionarles debido a su sentido de la hospitalidad, trabajaron toda la noche para hacer las máscaras y practicar la danza que inventaron para complacer a sus huéspedes; los antropólogos que pensaban que estaban recibiendo un atisbo de un raro y exótico ritual estaban recibiendo realmente una improvisada escenificación de sus propios deseos.

¿No está sucediendo algo bastante similar en el Congo contemporáneo, que de nuevo está surgiendo como el «corazón de las tinieblas» africano? El titular de portada en la revista *Time* del 5 de junio de 2006 era: «La guerra más mortífera del mundo»; un detallado informe sobre cómo alrededor de cuatro millones de personas han muerto en Congo en la última década como resultado de la violencia política. No se produjo el habitual alboroto humanitario, simplemente un par de cartas de los lectores; como si alguna clase de mecanismo de filtrado hubiera impedido que estas noticias alcanzaran su pleno impacto. Por decirlo cínicamente, *Time* había escogido a la víctima equivocada en la lucha por la hegemonía del sufrimiento; se tenía que haber mantenido pegado a la lista de sospechosos habituales: las mujeres musulmanas y su difícil situación, la opresión en Tíbet, etc. Congo actualmente ha reaparecido, de hecho, como una zona conradiana: nadie se atreve a enfrentarse cara a cara con ella. La muerte de un niño palestino de la Ribera Occidental, no digamos la de un israelí o un estadounidense, es miles de veces más valiosa para los medios que la muerte de un congoleño anónimo. ¿A qué se debe esta ignorancia?

El 30 de octubre de 2008 Associated Press informaba de que Laurent Nkunda, el general rebelde que asediaba Goma, la capital de la provincia oriental del Congo, decía que quería conversaciones directas con el gobierno sobre sus objeciones a un

acuerdo por valor de 1.000 millones de dólares que otorga a China el acceso a las grandes riquezas minerales del país, a cambio de un ferrocarril y autopistas. Esta transacción, problemática y neocolonialista como pueda ser[36], plantea una vital amenaza para los intereses de los señores de la guerra locales, ya que su eventual éxito crearía la infraestructura básica que permitiría que la República Democrática del Congo funcionara como un Estado unido. Ya en 2001, una investigación de Naciones Unidas sobre la explotación ilegal de recursos naturales en Congo concluyó que el conflicto en el país gira alrededor del acceso, el control y el comercio de cinco recursos minerales clave: coltán, diamantes, cobre, cobalto y oro. De acuerdo con esta investigación, la explotación de los recursos naturales del Congo por señores de la guerra locales y ejércitos extranjeros es «sistemática y sistémica», y los dirigentes de Uganda y Ruanda en particular (seguidos de cerca por Zimbabwe y Angola) han convertido a sus soldados en ejércitos para hacer negocios: el ejército de Ruanda ingresó por lo menos 250 millones de dólares en dieciocho meses vendiendo coltán. El informe concluía que la guerra civil permanente y la desintegración del Congo «ha creado una situación ganadora para todos los beligerantes. El único perdedor en este gran negocio es el pueblo congoleño». Habría que tener presente este viejo telón de fondo «económico-reduccionista» cuando los medios de comunicación hablan sobre las primitivas pasiones étnicas que explotan de nuevo en la jungla africana.

Por debajo de la fachada de la guerra étnica podemos percibir los manejos del capitalismo global. Después de la caída de Mobutu, la República del Congo ya no existe como un Estado operativamente unido; su parte oriental, especialmente, es una multiplicidad de territorios dominados por señores de la guerra locales que controlan su pedazo de terreno con un ejército que, por lo general, incluye a niños drogados. Cada uno de los señores de la guerra tiene lazos comerciales con compañías o corporaciones extranjeras que explotan la riqueza mayoritariamente minera de la región. Estos acuerdos agradan a ambas partes, las corporaciones obtienen derechos de extracción sin impuestos ni demás complicaciones, mientras que los señores de la guerra se hacen ricos. La ironía está en que muchos de estos minerales se utilizan para fabricar productos de alta tecnología, como portátiles y teléfonos móviles; en resumen: olvidemos el salvaje comportamiento de la población local si se elimina de la ecuación a las compañías extranjeras de alta tecnología, todo el edificio de la guerra étnica alimentada por viejas pasiones se viene abajo.

---

[36] Para disipar cualquier ilusión sobre China, basta una rápida mirada a Myanmar: Myanmar es de hecho una (pos)colonia, en la que China desarrolla la habitual estrategia poscolonial de apoyar al corrupto régimen militar (recordemos cómo hace un par de años, durante las grandes protestas dirigidas por monjes budistas, el régimen militar se salvó gracias al discreto apoyo de los consejeros de seguridad chinos) a cambio de la libertad para explotar sus vastos recursos naturales.

Una ironía más se encuentra en que entre los principales explotadores están los tutsis de Ruanda, las víctimas del horrible genocidio que se produjo hace quince años. En 2008, el gobierno de Ruanda presentó numerosos documentos que demostraban la complicidad del presidente Mitterrand y de su administración en el genocidio de los tutsis: Francia había apoyado el plan hutu para tomar el poder, hasta el punto de armar a sus unidades y así recuperar su influencia en esta parte de África a expensas de los anglófonos tutsis. El rechazo francés de las acusaciones, calificándolas de totalmente infundadas fue, como mínimo, endeble, y llevar a Mitterrand ante el Tribunal de La Haya, incluso póstumamente, hubiera sido un acto de justicia. Sin embargo, a lo más que llegaron los sistemas legales occidentales en esta dirección fue al arresto de Pinochet, que ya estaba considerado como un estadista canalla; pero una acusación contra Mitterrand hubiera cruzado una línea fatídica, al llevar a juicio por primera vez a un dirigente político occidental que había pretendido aparecer como un protector de la libertad, de la democracia y de los derechos humanos. Las lecciones de un juicio semejante hubieran sido la complicidad de los poderes liberales occidentales en lo que los medios de comunicación presentan como una explosión de la barbarie del Tercer Mundo.

Ciertamente, hay una gran cantidad de tinieblas en la espesa selva congoleña, pero sus causas se encuentran en otro lugar, en las brillantes oficinas ejecutivas de nuestros bancos y de nuestras compañías de altas tecnologías. Para despertar verdaderamente del «dogmático sueño» capitalista (como hubiera dicho Kant) y reconocer este otro verdadero corazón de las tinieblas, deberíamos reaplicar a nuestra situación el viejo dicho de Brecht en *La ópera del mendigo:* «¿Qué es el robo de un banco comparado con la fundación de un banco?». ¿Qué es el robo de un par de miles de dólares, por lo que a uno se le envía a la cárcel, comparado con la clase de especulación financiera que priva a decenas de millones de sus casas y de sus ahorros, pero que en cambio recompensa a sus autores con una ayuda del Estado de sublime grandeza? ¿Qué es un señor de la guerra congoleño, comparado con un ilustrado y ecológicamente concienciado director ejecutivo occidental? Puede que José Saramago tuviera razón cuando, en una reciente columna en un periódico, proponía tratar a los grandes directivos bancarios, y a otros responsables de cataclismo financiero global, como autores de crímenes contra la humanidad cuyo lugar adecuado es sentarse delante del Tribunal de La Haya. Quizá no habría que considerar su propuesta como una exageración poética al estilo de Jonathan Swift, sino más bien tomársela totalmente en serio.

¿Europa-Estados Unidos = Kant-Hegel?

De acuerdo con la sabiduría posmoderna, no hay una realidad objetiva: la realidad está formada por múltiples historias que nos contamos a nosotros mismos sobre

nosotros mismos. En estos términos, ¿no fue muy posmoderna la reciente guerra en Georgia? Había realmente varias historias actuando: la historia de un pequeño y heroico Estado democrático defendiéndose contra las ambiciones imperialistas de la Rusia postsoviética; la de los intentos de Estados Unidos por rodear a Rusia de bases militares; la de la lucha por el control de recursos petroleros; y la lista podría continuar. Sin embargo, en vez de perdernos en este laberinto de historias en competencia, podríamos fijarnos en ese elemento perdido cuya falta provoca la actual profusión del cuentacuentos político.

Conocer a una sociedad no es solamente conocer sus reglas explícitas; también hay que conocer *cómo aplicar estas reglas:* cuándo usarlas o no usarlas; cuándo violarlas; cuándo declinar una alternativa que se ha ofrecido; cuándo estamos de hecho obligados a hacer algo, pero tenemos que pretender que lo hacemos libremente. Esta es la paradoja de la oferta-hecha-para-ser-rechazada: es habitual rechazar una oferta de este tipo y cualquiera que la acepta está cometiendo un vulgar error garrafal. Cuando un pariente rico me invita a un restaurante caro, ambos sabemos que él pagará la cuenta, pero no obstante tengo que insistir un poco en que la paguemos a medias; me llevaría una sorpresa si él simplemente dijera: «¡De acuerdo, tú pagas!». Un malentendido similar sucedió en la década de los ochenta, cuando Corea del Sur sufrió una serie de desastres naturales y Corea del Norte ofreció una gran cantidad de grano como ayuda humanitaria. Aunque Corea del Sur no sufría escasez de alimentos, aceptó la oferta para que no pareciera que estaba rechazando la mano tendida del Norte. El Norte, sin embargo, *sí* carecía de comida y había hecho la oferta como un «gesto para ser rechazado», pero ahora tenía que actuar en consecuencia; un país que estaba sufriendo la escasez de alimentos envió grano a un país con abundantes reservas alimentarias: un bonito caso de la buena educación llevada al absurdo.

También se puede analizar a este nivel la situación en Rusia durante los caóticos años postsoviéticos de Yeltsin: aunque las reglas legales estaban claras (mayoritariamente las mismas que en la Unión Soviética), lo que se desintegraba era la compleja red de reglas implícitas no escritas que habían sostenido todo el edificio social. En el anterior régimen, si, por ejemplo, querías tener mejor tratamiento hospitalario o un nuevo apartamento, si tenías una queja contra las autoridades o estabas citado ante un tribunal, si querías que tus hijos fueran admitidos en una escuela superior o si un directivo de una fábrica necesitaba materias prima que no habían sido entregadas en su momento por los contratistas del Estado, etc., todo el mundo sabía qué hacer, a quién dirigirse, a quién sobornar, lo que podías y lo que no podías hacer. Con el colapso del poder soviético, uno de los aspectos más frustrantes de la existencia diaria era que estas reglas no escritas se tornaron borrosas: la gente simplemente no sabía qué hacer, cómo reaccionar, cómo relacionarse con explícitas regulaciones legales, lo que podían ignorar, dónde funcionaba el soborno. (Una de las funciones del auge del cri-

men organizado fue la de proporcionar una cierta clase de *ersatz*-legalidad: si tú poseías un pequeño negocio y un cliente te debía dinero, te dirigías al protector de la mafia, que se preocupaba del problema, ya que el sistema legal del Estado era ineficaz.) La estabilización bajo el reinado de Putin se dirigía mayormente a restaurar la transparencia de semejantes reglas no escritas; ahora, de nuevo, la gente sabe más o menos cómo actuar y reaccionar en la compleja red de las interacciones sociales.

En la política internacional no hemos alcanzado todavía esta etapa. En la década de los noventa, la relación entre los poderes occidentales y Rusia estaba regulada por un pacto de silencio: los estados occidentales trataban a Rusia como una gran potencia con la condición de que no se comportara realmente como tal. Naturalmente, el problema surge cuando aquel al que se le hace una oferta-hecha-para-ser-rechazada acaba por aceptarla. ¿Qué pasaría si Rusia empezara a actuar como una gran potencia? Una situación como esa es verdaderamente catastrófica, amenaza con desintegrar todo el marco existente de relaciones, y precisamente algo así es lo que sucedió en Georgia. Cansada de ser tratada solamente *como si* fuera una superpotencia, Rusia actuó como tal. ¿Cómo se llegó a esto? El «siglo americano» está acabado y estamos entrando en un periodo que se caracteriza por la formación de múltiples centros del capitalismo global: Estados Unidos, Europa, China, posiblemente América Latina, cada uno de ellos representando al capitalismo con un especial giro local: el neoliberalismo en Estados Unidos; lo que queda del Estado del bienestar en Europa; los «valores orientales» y el capitalismo autoritario en China; el capitalismo populista en América Latina. Después del fracaso de Estados Unidos en imponerse a sí mismo como la única superpotencia («el policía universal»), ahora hay necesidad de establecer reglas de interacción entre estos centros locales en caso de conflictos de interés.

Por eso la actual situación es potencialmente más peligrosa de lo que puede parecer. Durante la Guerra Fría, las reglas del comportamiento internacional estaban claras, garantizadas por la locura de la Destrucción Mutua Asegurada de las superpotencias. Cuando la Unión Soviética violó estas reglas no escritas invadiendo Afganistán, pagó un elevado precio por ello y la guerra de Afganistán fue el principio del fin del régimen. Actualmente, las viejas y nuevas superpotencias se tantean mutuamente, tratando de imponer sus propias versiones del dominio global, experimentando con ellas por medio de peones que toman la forma de estados y naciones más pequeños. Karl Popper alabó una vez la comprobación científica de las hipótesis, remarcando que de esta manera permitimos que nuestras hipótesis mueran en nuestro lugar. Sin embargo, en el actual proceso político de tanteo quienes sufren son las naciones pequeñas; en este caso son los georgianos los que están pagando el precio. Aunque las justificaciones oficiales tengan un tono elevadamente moral (invocando los derechos y libertades humanas, etc.), la naturaleza del juego está clara.

En *The War Over Iraq,* William Kristol y Lawrence F. Kaplan decían:

> La misión empieza en Bagdad, pero no acaba allí [...] Estamos en la transición hacia una nueva era histórica [...] Este es un momento decisivo [...] Está muy claro que se trata de algo más que Irak. Incluso de algo más que el futuro de Oriente Medio y de la guerra contra el terror. Se trata de qué clase de papel pretende desempeñar Estados Unidos en el siglo XXI[37].

No se puede menos que estar de acuerdo: realmente lo que estaba en juego era el futuro de la comunidad internacional; cuáles serían las nuevas reglas que la regularían, a qué se parecería el nuevo orden mundial. Y, retrospectivamente, ahora podemos ver con claridad que la segunda Guerra de Irak ya era una señal del fracaso de Estados Unidos, de su incapacidad para desempeñar el papel de policía mundial. Posiblemente la principal causa estuvo en la «mala educación»: simplemente, Estados Unidos se permitió demasiados actos de «descortesía» para ser considerado adecuado para el papel que había elegido. Por ejemplo, hizo mucha presión sobre otros estados (como Serbia) para que enviaran a sus supuestos criminales de guerra al Tribunal de La Haya, mientras que rechazó brutalmente la sola idea de que pudiera tener competencia sobre ciudadanos estadounidenses. En muchos casos similares, Estados Unidos trató de imponer su dominación sin respetar la soberanía de otros.

Para justificar su intervención en Georgia, Rusia jugó hábilmente con estas inconsistencias estadounidenses: si Estados Unidos estaba autorizado a intervenir en Kosovo para imponer su independencia, protegido por una gran base militar estadounidense, ¿por qué no iba a hacer lo mismo Rusia en Osetia del Sur, que, después de todo, está mucho más cerca del territorio ruso que Kosovo de Estados Unidos? Si el mundo entero estaba consternado ante la huida de los guardianes de la paz de la OTAN en Srebrenica cuando la población bosnia se vio amenazada por los serbios, ¿por qué no permitir que Rusia hiciera exactamente lo que Occidente había fracasado en hacer, intervenir para proteger a sus guardianes de la paz y a aquellos a los que estaban guardando? Cuando Estados Unidos y otros estados occidentales condenaron la «excesiva» respuesta rusa a la intervención militar georgiana, se nos podría disculpar si nos acordamos de la política de «impacto e intimidación» concretada en el bombardeo de Irak, que, por decirlo suavemente, fue igualmente algo excesivo.

En todo caso, la lección del conflicto georgiano es que, junto al fracaso de Estados Unidos para actuar como el policía global, también tenemos que admitir el fracaso de la nueva red de superpotencias para asumir ese papel. No solo no están en condiciones de mantener controladas a pequeñas «naciones canallas», sino que cada

---

[37] L. F. Kaplan y W. Kristol, *The War Over Iraq,* Lanham, Encounter Books, 2003, p. 5.

vez más piden un comportamiento agresivo de estos estados para librar así sus propias guerras subsidiarias. La antorcha de la paz debería pasar a un círculo más amplio: es tiempo de que países más pequeños de todo el globo unan sus esfuerzos para contener a las grandes potencias y poner límites a sus peligrosos juegos.

Una forma educada de abordar la crisis georgiana hubiera sido que Rusia y Georgia acordaran que mientras que la última tiene la total soberanía sobre su territorio, no impondría por completo esa soberanía sobre Abjazia y Osetia del Sur. Incluso se podía haber sostenido que *de facto* ya estaba en vigor semejante acuerdo, y que Rusia consideró la intervención georgiana en Osetia del Sur como una violación de ese acuerdo. Desde luego, habría que preguntarse si Georgia estaba actuando por completo por propia iniciativa, aunque la incógnita en cuanto a las razones por las que los georgianos decidieron arriesgarse a una intervención militar no tiene mucho interés; lo que importa es que las consecuencias de este «exceso» nos enfrentaron a la verdad de la situación.

Claramente, es tiempo de que las superpotencias reciban una lección de buena educación; pero ¿quién puede darla? Evidentemente, solo una entidad trasnacional podría realizar semejante tarea, pero ¿no fue ya Kant quien, hace más de doscientos años, vio la necesidad de un orden legal por encima de naciones y estados, basado en el ascenso de una sociedad global? «Ya que la más limitada o la más amplia comunidad de los pueblos de la tierra se ha desarrollado hasta el punto de que una violación de derechos en un lugar repercute en todo el mundo, la idea de una ley de la ciudadanía mundial no es un concepto rimbombante o exagerado»[38]. Sin embargo, esto nos lleva a lo que posiblemente sea la «contradicción principal» del Nuevo Orden Mundial: la imposibilidad estructural de encontrar un orden político global que pueda corresponder a la economía capitalista global. ¿Qué pasaría si por razones estructurales –no solo por limitaciones empíricas– fuera imposible una democracia mundial o un gobierno mundial representativo? El problema estructural (la antinomia) del capitalismo global reside en la imposibilidad (y simultáneamente en la necesidad) de un orden sociopolítico que encaje en él: la economía mundial de mercado no puede organizarse directamente como una democracia liberal global con elecciones mundiales, etc. En la política, lo «reprimido» de la economía regresa en la forma de fijaciones arcaicas, de sólidas identidades particulares (étnicas, religiosas, culturales). Este embarazoso complemento es la condición tanto de posibilidad como de imposibilidad de la economía global, y esta tensión define nuestra difícil situación actual: la libre circulación de mercancías por todo el globo va acompañada por crecientes divisiones en la esfera social.

Actualmente hay dos modelos para un organismo transnacional semejante: la Unión Europea y Estados Unidos. Su dualidad extrañamente (o no tan extrañamente) evoca las diferencias sexuales: la «femenina» Unión Europea y los «masculinos» Estados

[38] Citado de http://www.mtholyoke.edu.

Unidos, o, en términos filosóficos, Kant y Hegel. La oposición entre Kant y Hegel obtuvo una nueva relevancia en la era posterior al 11-S, cuando Europa empezó a ser percibida como representante de una unidad transestatal negociada que recordaba a la kantiana paz perpetua (entre otros, Habermas, el filósofo cuasioficial de la Unión Europea, se refiere, de hecho, a esta idea kantiana), mientras que Estados Unidos heroicamente se protege a sí mismo y protege a Europa, actuando como un Estado-nación en conflicto con otros y ocupándose de sus enemigos. Robert Kagan describe la diferencia entre la Unión Europea y Estados Unidos en los siguientes términos:

> Europa está alejándose del poder, o diciéndolo de manera un poco diferente, se está moviendo más allá del poder, hacia un autocontenido mundo de leyes y reglas, de negociación y cooperación transnacional. Está entrando en un poshistórico paraíso de paz y de relativa prosperidad, la realización de la «paz perpetua» de Kant. Estados Unidos, mientras tanto, permanece atascado en la historia, ejerciendo el poder en el anárquico mundo hobbesiano, donde las leyes y las reglas internacionales son poco fiables, donde la verdadera seguridad, defensa y fomento de un orden liberal todavía dependen de la posesión y la utilización de la fuerza militar [...] Quizá no sea una simple coincidencia que el asombroso progreso hacia la integración europea en los últimos años haya ido acompañado no por el ascenso de una superpotencia europea, sino, por el contrario, por una reducción de la capacidad militar europea en relación a Estados Unidos. Convertir a Europa en una superpotencia global capaz de equilibrar el poder de Estados Unidos puede haber sido uno de los reclamos originales de la Unión Europea; una política exterior y de defensa independiente se suponía que era uno de los subproductos más importantes de la integración europea. Pero, a la hora de la verdad, la ambición por un «poder» europeo tiene algo de anacrónico. Es un impulso atávico, inconsistente con los ideales de la Europa posmoderna, cuya misma existencia depende del rechazo de la política del poder [...] El nuevo orden kantiano europeo solamente podía prosperar bajo el paraguas del poder estadounidense, ejercido de acuerdo con las reglas del viejo orden hobbesiano. El poder estadounidense hizo posible que los europeos creyeran que el poder ya no era lo importante [...] La mayor parte de los europeos no ven la gran paradoja: que su paso a la poshistoria ha dependido de que Estados Unidos no diera el mismo paso. Ya que Europa no tiene ni la voluntad ni la capacidad de guardar su propio paraíso, de impedir que sea invadido tanto espiritual como físicamente por un mundo que todavía tiene que aceptar el gobierno de la «conciencia moral», se ha vuelto dependiente de la disposición estadounidense para utilizar su fuerza militar para disuadir o derrotar a aquellos que todavía creen en la política del poder[39].

[39] R. Kagan, «Power and Weakness: Why the United States and Europe See the World Differently», *Policy Review* (junio-julio 2002), p. 7.

Aquí Kagan se apoya con fuerza en Robert Cooper[40], que explicaba el mundo posterior a la Guerra Fría en términos de divisiones entre las partes «premodernas» del mundo, que carecen de estados que funcionen por completo; los estados-nación «modernos», preocupados por la soberanía y los intereses nacionales; y las zonas «posmodernas», donde la política exterior y la interior están inextricablemente entrelazadas, las herramientas de gobierno compartidas, y la seguridad ya no se basa en el control del territorio o en el equilibrio del poder. Como explica Kagan:

> Si el mundo posmoderno no se protege a sí mismo, puede ser destruido. Pero ¿cómo se protege Europa a sí misma sin desechar los mismos ideales y principios que sustentan su pacífico sistema? [...] Cooper sostiene que «el desafío para el mundo posmoderno es acostumbrarse a la idea de los dobles raseros». En sus relaciones internas, los europeos pueden «operar sobre la base de las leyes y de la abierta cooperación en la seguridad». Pero, cuando se trata del mundo fuera de Europa, «necesitamos regresar a los medios más rudos de una era anterior: a la fuerza, al ataque preventivo, al engaño, a cualquier cosa que sea necesaria» [...] Esto significa que aunque Estados Unidos ha desempeñado el papel decisivo para llevar a Europa a este paraíso kantiano y todavía desempeña un papel clave en hacer que ese paraíso sea posible, no puede entrar él mismo en este paraíso. Se encarga de los muros, pero no puede atravesar la puerta. Estados Unidos, con todo su enorme poder, permanece atascado en la historia, condenado a ocuparse de los Saddams y los ayatollahs, de los Kim Jongs y los Jiang Zemins, dejando los felices beneficios para otros [...] El problema es que Estados Unidos algunas veces debe seguir las reglas de un mundo hobbesiano, incluso si al hacerlo viola las normas europeas. Se debe negar a acatar ciertas convenciones internacionales que pueden limitar su capacidad para luchar eficazmente en la jungla de Robert Cooper [...] El poder de Estados Unidos, incluso empleado con un doble rasero, puede ser el mejor medio para avanzar en el progreso humano; quizá el único. En vez de ello, muchos europeos consideran que Estados Unidos es un fuera de la ley, un colosal canalla[41].

Esta es la razón por la que en el nuevo orden global ya no tenemos guerras en el viejo sentido de un conflicto entre estados soberanos en el que se aplican ciertas reglas (tratamiento humano de los prisioneros, prohibición de ciertas armas, etc.). Lo que queda son «conflictos étnico-religiosos» que violan las reglas de los derechos humanos universales; no cuentan como guerras propiamente dichas y piden la inter-

---

[40] Véase R. Cooper, *The Breaking of Nations: Order and Chaos in the Twenty-first Century*, Atlantic Books, 2007.

[41] R. Kagan, art. cit., p. 27.

vención «humanitaria» de las potencias occidentales; todavía más en el caso de ataques directos sobre Estados Unidos u otros representantes del nuevo orden global, donde lo que encontramos de nuevo es simplemente a «combatientes ilícitos» que criminalmente se resisten a las fuerzas del orden universal. Aquí no se puede siquiera imaginar una organización neutral humanitaria, como la Cruz Roja, mediando entre las partes enfrentadas, organizando el intercambio de prisioneros, etc.: una de las partes del conflicto (la fuerza global dominada por Estados Unidos) ya asume el papel de la Cruz Roja; no se percibe a sí misma como una de las partes enfrentadas, sino como un agente mediador de la paz y del orden global, que aplasta rebeliones concretas y que, simultáneamente, proporciona ayuda humanitaria a las «poblaciones locales».

Hay un momento de verdad en esta descripción; basta mencionar la sorprendente correlación entre la unificación europea y su pérdida de poder político-militar. Esta pérdida se manifestó sin tapujos a raíz de la crisis posyugoslava, cuando Europa no fue capaz de lograr imponer una paz en su propio patio trasero[42]. Por ello hay una auténtica hipocresía en la actitud europea de adherirse a elevados principios morales mientras que en silencio cuenta con que Estados Unidos haga el trabajo sucio que requiere su propia estabilidad[43]. Pascal Bruckner tenía razón al detectar en este aspecto de la tensión entre Estados Unidos y Europa otro ejemplo más de la oposición hegeliana entre la inactiva Belleza del Alma y la Conciencia en acción, que está dispuesta a ensuciarse las manos:

> *Europa tiene historia, Estados Unidos es historia,* esta declaración todavía está animada por una tensión escatológica dirigida hacia el futuro [...] Estados Unidos empieza generalmente cometiendo errores, algunas veces errores criminales, y después pasa a corregirlos. Europa no comete errores porque no intenta nada. Con Europa, la prudencia ya no es lo que era para los antiguos, el arte de orientarnos en una historia incierta, sino el fin último de la acción política[44].

---

[42] Sin embargo, si la Unión Europea es cada vez más una impotente confederación transestatal, necesitada de la protección de Estados Unidos, ¿por qué está Estados Unidos tan evidentemente incómodo con ella? Se pueden considerar las convincentes sugerencias de que Estados Unidos apoyó financieramente a las fuerzas que en Irlanda organizaron la campaña por el No al nuevo tratado europeo.

[43] Por otra parte, no habría que olvidar que Europa está bastante versada en el arte de practicar dobles raseros cuando conviene a sus intereses: recordemos solamente el papel antes mencionado de la Francia de Mitterrand en Ruanda. ¿Y no es Japón, posiblemente, la primera sociedad «posmoderna», un caso todavía más claro de confiar la seguridad en el poder militar de Estados Unidos? (Lo que provocó tanta ira entre defensores del orgullo nacional como Yukio Mishima).

[44] P. Bruckner, *La Tyrannie de la pénitence,* cit., pp. 221-222.

Cuando Bruckner dice que «Estados Unidos es más vulnerable de lo que cree y Europa menos débil de lo que piensa»[45], habría que tener cuidado con la asimetría que hay en esta oposición: *creer* versus *pensar* (es decir, *saber*). La excesiva confianza en uno mismo es una cuestión de creencia, una escasa confianza en uno mismo es una cuestión de conocimiento: Estados Unidos cree en sí mismo demasiado, Europa no conoce su verdadera fuerza. Esta dualidad se corresponde con la pareja acción *versus* reflexión: Estados Unidos, creyendo en sí mismo, actúa; Europa permanece inactiva, cuestionando interminablemente su debilidad. En hegelés, la «verdad» está aquí del lado de la Conciencia en acción (Estados Unidos).

Sin embargo, hay una serie de distorsiones y lagunas en el cuadro global «realista» de Kagan y Cooper. En primer lugar, está el hecho evidente de que el «no existente Estado» de las naciones «premodernas» no es un fenómeno *sui generis,* el resultado de su atraso (económico, social, cultural), que evita que encuentren un lugar en el actual mundo global. Por el contrario, esta «regresión» a un pre- o sub-Estado *de facto* es el propio resultado de su integración en el mercado global y en las concomitantes luchas políticas; basta con recordar casos como Congo o Afganistán. En otras palabras, los sub-estados premodernos no son recuerdos atávicos, sino más bien partes integrales de la constelación global «posmoderna».

También está el hecho no menos evidente de que Estados Unidos está dividido entre la posmodernidad y el «moderno» Estado-nación de una forma mucho más compleja de la que describe Kagan. Uno está tentado a decir que, mientras que Europa es «posmoderna» en las relaciones internacionales, individualmente cada Estado europeo es mucho más «moderno» que Estados Unidos, mientras que este último, actuando como un Estado-nación moderno en las relaciones internacionales, es mucho más «posmoderno» en su organización social, económica y cultural interior (multiculturalismo y debilitamiento del sentido de la unidad nacional, ideología del hedonismo, etc.). Respecto a sus intervenciones militares, Estados Unidos oscila entre el modo posmoderno (el post-Estado-nación), no heroico (un ejército profesional, la externalización de la defensa, la doctrina de Colin Powell de «ninguna baja en nuestro bando», librar las batallas fuera del propio territorio del Estado, de ahí el trauma del 11-S), y el modo más tradicional del heroico Estado-nación (soldados llamados a filas y a que se sacrifiquen por su país, bajas aceptadas como parte del coste de la guerra). Aquí la nueva paradoja es que los defensores de Estados Unidos como Estado-nación son mucho más aislacionistas (Pat Buchanan), mientras que los globalistas del post-Estado-nación son intervencionistas. Estados Unidos, como «Estado-nación», está inscrito en el orden global, no es un Estado-nación como los demás, sino más bien un Estado-nación *global,* un Estado-nación con un papel glo-

[45] *Ibid.,* p. 233.

bal. Por esto es por lo que Estados Unidos es un «Estado canalla» de dos modos diferentes: en relación a los otros países desarrollados, y respecto a los premodernos, «verdaderos» estados canallas. En ambos casos es una excepción, pero en cada caso de una manera diferente. Respecto a la Unión Europea de inspiración kantiana, toma sobre sí mismo el carácter de «canalla» (confrontaciones militares, dobles raseros...); interpreta al (dudoso) héroe ético que asume las necesarias tareas sucias para proteger el espacio «civilizado». Los estados posmodernos «civilizados» pueden criticar hipócritamente a Estados Unidos mientras en silencio cuentan con su protección. Respecto a los ordinarios «estados canallas», Estados Unidos es su autonegada universalización: el Estado canalla «universal» que como tal impone y sostiene la ley y el orden global. Tenemos, así, dos conjuntos de estados: los estados canallas y los estados civilizados, con Estados Unidos como el elemento que está doblemente inscrito, el Estado canalla entre los civilizados y el Estado civilizado entre los canallas.

Además, la idea de Estados Unidos practicando dobles raseros y heroicamente haciendo la parte más dura del trabajo para una Europa que se deleita en sus elevados principios lleva a la confusión: lo que hace que Estados Unidos sea tan irritante para los europeos no es su pragmática política y su disponibilidad para hacer la tarea sucia pero necesaria, sino el hecho de que combina su evidente práctica de dobles raseros con una excesiva moralización de su política. El reproche de Estados Unidos a Europa no es, principalmente, que se aferre a un moralismo idealista de la paz, sin contacto con la brutal realidad de la política mundial, sino, por el contrario, que es demasiado pragmática en acomodarse a las amenazas fundamentalistas y a las violaciones de los derechos humanos en todo el mundo. Recordemos cómo, antes de la Segunda Guerra de Irak, Estados Unidos criticaba a Europa no por su idealismo, sino por su oportunismo pragmático y su ceguera frente a las amenazas que acechaban a la vuelta de la esquina: la metáfora que se invocaba a menudo era que Europa se estaba comportando como Chamberlain en Múnich en 1938, engañándose a sí misma pensando que era posible un genuino tratado de paz con los nazis; no sorprende que Rumsfeld caracterizara la falta de disposición de Europa para atacar a Irak como algo que «no tiene nombre».

También está el problema de las potencias de reciente aparición (China, India, Rusia, América Latina, etc.), que señalan el cambio hacia un mundo policéntrico: ¿dónde encajan ellas en la tríada de estados premodernos / modernos / posmodernos? Y cuando los conflictos contemporáneos corren el riesgo de escalar hasta una catástrofe total, llegando incluso a la autodestrucción de la humanidad, ¿no estamos obligados a redefinir cuál puede ser la cosa propiamente heroica que hacer? ¿Podemos concebir todavía el heroísmo como la simple actitud de arriesgarlo todo por nuestra Causa (democrática)? Esto nos lleva a la pregunta final: ¿cuál es exactamen-

te el conflicto en el que Estados Unidos está heroicamente dispuesto a participar en defensa de los débiles estados «posmodernos»? ¿La lucha contra un conglomerado de fundamentalistas religiosos y dictadores corruptos? ¿Es *esta* la verdadera lucha? Cuando Madeleine Albright definió a Estados Unidos como «la nación indispensable, que no necesita ningún contrapeso porque se equilibra ella sola»[46], estaba siendo verdaderamente necia: esta autoengrandecida definición con resonancias hegelianas es simplemente errónea; Estados Unidos precisamente *no* es capaz de equilibrarse él mismo, hace falta que una y otra vez algún contrapeso externo le recuerde sus limitaciones.

No sorprende que la película de Brian de Palma, *Redacted,* fuera boicoteada por el público estadounidense: retrata la violación y el asesinato como parte de la obscena subcultura militar estadounidense, una forma de «solidaridad de grupo» en la transgresión colectiva. La gran ironía es que la violación en grupo que escenifica la película se produjo el verano de 2006 en Samara; y la película hace una referencia al cuento «Appointment in Samara» [«Cita en Samara»], cuyo final queda perfectamente en el aire. W. Somerset Maugham fue el que recogió esta leyenda: un criado que va a hacer un recado en el abigarrado mercado de Bagdad se encuentra con la Muerte; aterrorizado por su mirada, vuelve corriendo a casa de su amo y le pide un caballo para que pueda cabalgar todo el día y llegar a Samara por la noche, donde la Muerte no le encontrará. El buen amo no solo proporciona un caballo a su criado, sino que él mismo va al mercado para reprochar a la Muerte que asuste a su fiel sirviente. La Muerte replica: «Pero si yo no quería asustar a tu criado, solo me quedé sorprendida de que estuviera aquí, cuando tengo una cita con él en Samara esta noche...». ¿Qué pasaría si el mensaje de la historia no fuera que el fallecimiento de un hombre sea imposible de evitar, que tratar de eludirlo solamente estrechará su cerco, sino precisamente lo contrario, que si uno acepta su suerte como inevitable entonces se puede romper su dominio?

Los padres de Edipo recibieron la predicción de que su hijo mataría a su padre y se casaría con su madre, pero los mismos pasos que dieron para evitar ese destino (exponiéndolo a la muerte en la profundidad del bosque) aseguraban que la profecía se cumpliera; sin su intento por evitar el destino, el destino no se hubiera cumplido. ¿No es esto una clara parábola del destino de la intervención de Estados Unidos en Irak? Estados Unidos vio las señales de la amenaza fundamentalista, intervino para prevenirla y de ese modo la fortaleció enormemente. ¿No hubiera sido mucho más eficaz aceptar la amenaza, ignorarla y así romper su dominio? Irak está actualmente experimentando una regresión a la condición de pre-Estado: el poder del Estado no puede hacer respetar la ley y el orden lo suficiente como para contener la guerra entre las milicias fundamentalistas que están uniendo sus fuerzas para

[46] Citado en *ibid.,* p. 229.

destruir gradualmente uno de los legados positivos del régimen de Saddam, la existencia de una amplia clase media secular y culta. Las tristes noticias de Irak hablan de una masiva fuga de cerebros; como resultado de los ataques fundamentalistas sobre escuelas y hospitales, las clases medias educadas están abandonando el país, privándole así de un elemento clave para el funcionamiento de una democracia liberal.

El mensaje de episodios como este está claro: Estados Unidos es un imperio en declive. Su balanza comercial cada vez más desfavorable sugiere que es una improductiva nación depredadora: tiene que recibir un flujo de 1.000 millones de dólares diarios de otras naciones para así pagar sus necesidades de consumo, y como tal, es el keynesiano consumidor universal que mantiene funcionando la economía del mundo. Este flujo, que equivale a los diezmos que se pagaban a Roma en la Antigüedad, descansa en un complejo mecanismo económico: se «confía» en que Estados Unidos es el centro estable y seguro, de forma que todos los demás, desde los países árabes productores de petróleo a Europa Occidental y Japón, incluso ahora China, invierten sus beneficios en Estados Unidos. Ya que la «confianza» es fundamentalmente ideológica y militar, no económica, el problema para Estados Unidos es cómo justificar su papel imperial; ello requiere un permanente estado de guerra, de forma que tuvo que inventar la «guerra contra el terror», ofreciéndose como el protector universal de todos los demás estados «normales» (no «canallas»). Sin embargo, como ha señalado sagazmente Moishe Postone, el mismo intento de Estados Unidos por reafirmarse como el policía global ya es una reacción contra el emergente orden global multicéntrico:

> El intento estadounidense de reafirmar su control sobre el Golfo y su petróleo debería ser entendido como preventivo, pero en un sentido del término diferente al que utilizaban los ideólogos de la Administración Bush y sus críticos. Yo diría que la acción estadounidense es un golpe preventivo contra la posible aparición de Europa o China (o de cualquier otra potencia) como una superpotencia militar y económica rival, es decir, contra la aparición de un rival imperial[47].

Con Estados Unidos bien metido en el edípico sendero de la autodestrucción, no sorprende que su control sobre el imaginario ideológico global se esté también aproximando a su fin. ¿No son las recientes tendencias del cine mundial un indicador de este cambio gradual hacia la multicentricidad ideológica? ¿No se está rompiendo gradualmente la hegemonía de Hollywood con el éxito global de películas de Europa del Este, de América Latina e incluso de China, que, con películas como

[47] M. Postone, «History and Helplessness: Mass Mobilization and Contemporary Forms of Anticapitalism», *Public Culture,* 18: 1 (2006).

The Hero, superó a Hollywood en su propio terreno de los grandes espectáculos históricos y de las películas de acción llenas de efectos especiales? Win Wenders tenía razón cuando, en un coloquio reciente, afirmaba que el tiempo del Sueño Americano está aproximándose a su fin.

La queja habitual dirigida por muchos liberales estadounidenses a los izquierdistas europeos era que no mostraban una sincera compasión por las víctimas de los ataques del 11-S. En la misma línea, la respuesta estadounidense a las críticas europeas es sugerir que nace de la envidia y de la frustración por verse reducida a un papel secundario, de la incapacidad europea por aceptar sus limitaciones y su (relativo) declive. Sin embargo, ¿qué pasaría si la verdad fuese precisamente lo contrario? ¿Qué pasaría si estas reacciones se sustentan en el reproche callado, pero más esencial, de que los europeos no compartan realmente el Sueño Americano? Este reproche está en cierto sentido totalmente justificado. Por decirlo suavemente, ¿queremos vivir en un mundo en el que la única elección existente se dé entre la civilización al estilo americano y la emergente forma de capitalismo autoritario chino? Si la respuesta es que no, entonces la única alternativa es Europa. Después del Sueño Americano, necesitamos un Sueño Europeo.

¿Pero puede producir Europa semejante cosa? Hay momentos en que uno se siente tan abochornado por las declaraciones públicas de los dirigentes políticos de tu propio país que se siente vergüenza de ser un ciudadano. Eso fue lo que sentí al leer cómo reaccionó el ministro de Asuntos Exteriores esloveno cuando el 13 de junio de 2008, los irlandeses votaron «no» en el referéndum sobre el Tratado de Lisboa: afirmó abiertamente que la unificación europea era demasiado importante para dejarla en manos de la gente común y de sus referéndums. La elite tiene mejor visión de futuro y sabe más; si tuviera que seguir a la mayoría, nunca lograría grandes transformaciones o realizaría ambiciosos proyectos. Este obsceno despliegue de arrogancia alcanzaba su clímax con la siguiente afirmación: «Yo diría que, si hubiéramos tenido que esperar a alguna clase de iniciativa popular, los franceses y los alemanes probablemente estarían todavía mirándose los unos a los otros a través de las mirillas de sus fusiles». El hecho de que fuera un diplomático de un país pequeño el que dijera esto tiene su significado: los dirigentes de las grandes potencias no pueden permitirse tan directamente la cínica obscenidad del razonamiento que sustenta sus decisiones, solamente las voces de pequeños países, que de otra forma se ignoran, lo pueden hacer con impunidad.

El «no» irlandés fue una repetición del «no» francés y holandés de 2005 al Tratado Constitucional Europeo. Se ofrecieron muchas interpretaciones del voto irlandés, algunas de ellas contradictorias entre sí: el «no» era una explosión de un nacionalismo europeo estrecho de miras, temeroso de la globalización que personificaba Estados Unidos; otra alternativa era que Estados Unidos estaba detrás de ese voto:

temeroso de la competencia de una Europa unida, prefiere acuerdos bilaterales con socios más débiles. Sin embargo, semejantes lecturas *ad hoc* pasan por alto una cuestión más profunda: lo que significa la repetición de esos resultados es que no nos estamos enfrentando a un accidente, a un simple problema técnico, sino a una forma de insatisfacción a largo plazo que persistirá durante algún tiempo. Un par de semanas después de las votaciones, ya podíamos ver dónde se encontraba el problema real: mucho más inquietante que el propio «no» fue la reacción de la elite política europea. No habían aprendido nada del referendo de 2005; simplemente, no recibieron el mensaje. En un encuentro de los dirigentes de la UE el 19 de junio en Bruselas, después de una referencia poco sincera sobre el deber de «respetar» las decisiones de los votantes, rápidamente mostraron su verdadera cara tratando al gobierno irlandés como a un pobre profesor que había fracasado en disciplinar o educar adecuadamente a sus retardados alumnos. El gobierno irlandés recibió una segunda oportunidad: cuatro meses de plazo para corregir su equivocación y poner en fila a los votantes.

Los votantes irlandeses no recibieron una elección clara o limpia, ya que los propios términos del referéndum privilegiaban el «sí»: la elite propuso al pueblo una elección que, de hecho, no era ninguna elección en absoluto; se les llamaba simplemente para que ratificaran lo inevitable, el resultado de los ilustrados conocimientos de los expertos. Los medios de comunicación y la elite política presentaron el tema como una elección entre el conocimiento y la ignorancia, entre la pericia y la ideología, entre la administración pospolítica y las pasiones políticas pasadas de moda. Sin embargo, el mismo hecho de que el «no» no estuviera respaldado por una coherente visión política alternativa constituye la condena más fuerte que se puede hacer de la elite política y mediática: un monumento a su incapacidad para articular, para traducir en una visión política los anhelos e insatisfacciones del pueblo.

Hubo algo extraño en cuanto a este referéndum: su resultado fue al mismo tiempo tanto esperado como inesperado; como si supiéramos qué iba a pasar, pero no obstante de alguna manera no podíamos creer que realmente sucedería. La grieta reflejaba una división mucho más amenazadora entre los votantes: la mayoría (de la minoría que se molestó en votar) estaba en contra, aunque todos los partidos parlamentarios (con la excepción del Sinn Féin) estaban rotundamente a favor. El mismo fenómeno se produjo en otros países, como la vecina Gran Bretaña, donde, en las elecciones generales de 2005, Tony Blair fue reelegido por una gran mayoría, incluso aunque las encuestas de opinión le habían presentado como la persona más odiada del país. Esta brecha entre las elecciones políticas explícitas de los votantes y la insatisfacción de estos mismos votantes debería activar la sirena de alarma: sugiere que la democracia multipartidista fracasa en recoger los viscerales sentimientos de la población; en otras palabras, que se está acumulando un vago resentimiento que, en ausencia de una for-

ma de expresión propiamente democrática, solamente puede conducir a oscuros estallidos «irracionales». Cuando las encuestas de opinión arrojan un resultado que socava directamente el que arrojan unas elecciones, tenemos un caso claro de un votante dividido que, por ejemplo, piensa que la política de Tony Blair es la única razonable, pero que no obstante a él no le puede ver ni en pintura.

La peor solución sería desechar esta resistencia como una expresión de la provinciana estupidez de los votantes, que simplemente exige una mejor explicación y comunicación. Esto nos lleva de vuelta al infortunado ministro esloveno de Asuntos Exteriores. No solo su citada declaración está equivocada en cuanto a los hechos: los grandes conflictos francoalemanes no fueron creados por las pasiones de la gente ordinaria. Fueron decididos por elites a espaldas de la gente. También equivoca el papel de las elites: en una democracia, su papel no es simplemente gobernar, sino convencer a la mayoría de la corrección de su política, permitir que la gente reconozca en la política del Estado sus más recónditos deseos de justicia, bienestar, etc. En otras palabras, si es cierto que la mayoría «realmente no sabe lo que quiere», que necesita una elite que la guíe, entonces la elite tiene que hacerlo de tal manera que la mayoría se reconozca en el mensaje. La apuesta de la democracia, como se dijo en una ocasión, es que no puedes engañar a todo el mundo todo el tiempo: es cierto que Hitler llegó al poder por medios democráticos (o quizá no tanto...), pero a largo plazo, y a pesar de todas las oscilaciones y confusiones, todavía hay que confiar en la mayoría. Esta es la apuesta que mantiene con vida a la democracia y si la abandonamos ya no estamos hablando de democracia. El voto irlandés podría (y debería) ser considerado como un acto propiamente político de resistencia contra la creciente tendencia hacia la pospolítica, como un caso de resistencia democrática a la negación de la democracia (por lo menos en el sentido en que la entendemos) que hace la elite europea.

El completo desprecio por la mayoría que demuestra esta elite se resume en un detalle curioso pero significativo: incluso el representante irlandés en Bruselas reconocía públicamente no haber leído el texto completo del Tratado de Lisboa. En otras palabras, a los votantes se les ofrecía un texto que de hecho se esperaba que no conocieran; se esperaba que confiaran ciegamente en el superior conocimiento de la elite de Bruselas. La tragicomedia de la Constitución Europea se parece, así, cada vez más a la situación que plantea el breve relato de Franz Kafka «El problema de nuestras leyes», sobre un país en el que las leyes no se conocen públicamente, ya que un pequeño grupo de nobles que gobiernan a la población las mantiene en secreto. El pueblo está gobernado por leyes que ignora (y aquí, más que nunca, se mantiene la básica presunción metafísica del gobierno de la ley; la ignorancia de la ley no exime de su cumplimiento, a los ojos de la ley se es culpable aunque no se conozca la ley). En semejante situación la misma existencia de las leyes es como mucho una

cuestión de suposición; algunos deciden que las leyes que están tratando de desentrañar puede que ni siquiera existan. La conclusión que se puede sacar de la historia es la siguiente: ya que ningún sujeto conoce las leyes, ya que todos están obligados a confiar en la interpretación de las leyes que hace la nobleza, entonces, de hecho, si existe cualquier ley, solamente puede ser la que los nobles decidan que sea, porque la única ley visible e indudable que se nos impone es la voluntad de la nobleza. Así es como la brecha entre la ley y el poder (la violencia extralegal que sostiene el gobierno de la ley) está (y tiene que estar) inscrita en el propio edificio legal: como la incognoscibilidad en el corazón de la propia ley. El poder no puede afirmarse directamente a sí mismo como desnuda violencia; para funcionar adecuadamente como poder tiene que estar sostenido por la mística aura de la ley, de manera que cuando viola (lo que para el sujeto parece una violación) sus propias regulaciones explícitas esta violación está basada en el místico abismo de la incognoscible / invisible Ley.

Ahí reside la lección sobre la manera en que la burocracia de Bruselas –nuestra nobleza– reaccionó al «no» irlandés: la historia de Kafka no describe un orden premoderno de oscuro autoritarismo, sino el mismo núcleo del orden legal moderno. En esto es en lo que cada vez más se está convirtiendo nuestra política, con sus «libres alternativas democráticas»: se nos requiere literalmente que votemos (es decir, que confirmemos) textos complejos que están fuera de nuestro alcance. Lo que Europa necesita verdaderamente, por el contrario, es una breve Constitución programática que establezca claramente los principios de lo que representa «Europa» frente a otros modelos sociales predominantes (neoliberalismo estadounidense, capitalismo con «valores asiáticos», etc.); quizá, ¿por qué no?, sobre el modelo de la Constitución de Estados Unidos.

Y aquí es donde las elites europeas están fracasando miserablemente. Si estuvieran realmente dispuestas a «respetar» las decisiones de los votantes, tendrían que aceptar el persistente mensaje de desconfianza de la gente: el proyecto de la unidad europea, de la manera en que está formulado ahora, falla por la base. Lo que los votantes están detectando es la falta de una verdadera visión política por debajo de la verborrea de los expertos: el mensaje que envían no es antieuropeo, sino que equivale a una reclamación de *más* Europa[48].

[48] La confirmación de que los votantes irlandeses quieren otra Europa, más profunda, llegó el 2 de octubre de 2009, cuando en la repetición del referéndum emitieron un rotundo «sí». El único problema es que esta victoria permitirá a la elite de Bruselas ignorar de nuevo el mensaje del primer «no» y seguir como antes.

III

Negociación: el regreso de la crítica de la economía política

«¡Atreverse a ganar!»

Alain Badiou ha descrito tres maneras distintas por las que un movimiento revolucionario (es decir, emancipatorio radical) puede fracasar. La primera, naturalmente, es la derrota directa: simplemente, es aplastado por las fuerzas del enemigo. La segunda es la derrota que se produce en la misma victoria: el movimiento triunfa sobre su enemigo (al menos temporalmente) solo para asumir el programa básico de este último (apoderándose del poder, ya sea en la forma democrático-parlamentaria, o en una identificación directa del partido con el Estado). Por último, está la que quizá sea la forma de fracaso más auténtica, pero también la más aterradora: guiado por el instinto correcto de que toda consolidación de la revolución en el poder del Estado acaba en su traición, pero incapaz de inventar o imponer un orden social verdaderamente alternativo, el movimiento revolucionario entra en una desesperada estrategia de proteger su pureza a través de un recurso «ultraizquierdista» al terror destructivo. Badiou, acertadamente, llama a esta última versión de la derrota la «tentación sacrificatoria del vacío»:

> Una de las grandes consignas maoístas de los años rojos era «atreverse a luchar, atreverse a ganar». Pero sabemos que, si no es fácil seguir esta consigna, si la subjetividad teme no tanto la lucha como la victoria, es porque la lucha la expone a un simple fracaso (el ataque no triunfó), mientras que la victoria la expone a la forma más aterradora del fracaso: la conciencia de que se ha vencido en vano, que la victoria prepara la repetición, la restauración. Que una revolución nunca es más que un entre-dos-estados. De aquí es de donde viene la tentación sacrificatoria del vacío. El enemi-

> go más aterrador de la política de la emancipación no es la represión que procede del orden establecido. Es la interioridad del nihilismo y la crueldad sin límites que puede acompañar a su vacío[1].

Lo que, de hecho, está diciendo Badiou es exactamente lo contrario del «¡atreverse a ganar!» de Mao. Para Badiou *habría* que tener miedo a ganar (a apoderarse del poder, a establecer una nueva realidad político-social), porque la lección del siglo XX es que la victoria acaba en la restauración (el regreso a la lógica del poder del Estado) o en un infernal ciclo de purificación autodestructiva. Esto lleva a Badiou a proponer remplazar la purificación por la sustracción: en vez de «vencer» (tomar el poder), se mantiene una distancia respecto al poder del Estado, se crean espacios sustraídos del Estado. Esta radical conclusión se basa en el rechazo de Badiou de la habitual visión «ortodoxa» del marxismo del siglo XX, según la cual «hay un agente "objetivo", inscrito en la realidad social, que contiene la posibilidad de la emancipación»; para Badiou ahí reside la diferencia entre la gran secuencia revolucionaria del siglo XX y nuestros tiempos actuales. A lo largo del siglo pasado,

> se suponía que la política de la emancipación no era una idea pura, una voluntad, una prescripción, sino que estaba inscrita, casi programada, dentro y por la realidad histórica y social. Una consecuencia de esta convicción es que este agente objetivo tiene que ser transformado en un poder subjetivo, que esta entidad social tiene que convertirse en un actor subjetivo[2].

Lo primero que habría que observar aquí es que la alternativa que presupone Badiou –o una política de emancipación inscrita en la realidad social, generada por el proceso social «objetivo», o la pureza de la Idea comunista– no es exhaustiva. Tomemos la obra de Lukács *Historia y conciencia de clase*. Se trata de una obra radicalmente opuesta a cualquier tipo de objetivismo o de referencias directas a «circunstancias objetivas»; en otras palabras, para Lukács la lucha de clases es el hecho primordial, lo que significa que todo hecho social «objetivo» ya está «mediado» por la subjetividad en lucha (el ejemplo clave de Lukács es que para hacer una revolución no se espera a que las circunstancias objetivas estén «maduras», las circunstancias de la revolución «maduran» por medio de la propia lucha política). Aunque Lukács utilizó la famosa pareja hegeliana en-sí-misma / para-sí-misma para describir la conversión en proletariado de la «empírica» clase obrera como parte de la realidad social, esto no significa que la conciencia de clase surja del proceso social «ob-

---

[1] A. Badiou, *L'Hypothèse communiste*, París, Lignes, 2009, p. 28.

[2] *Ibid.*, p. 46.

jetivo», que esté «inscrita, casi programada, dentro y por la realidad histórica y social»: la misma ausencia de conciencia de clase ya es el resultado de la lucha político-ideológica. En otras palabras, Lukács no diferencia la realidad social objetiva del compromiso político subjetivo; no porque, para él, la subjetivización esté determinada por el proceso social «objetivo», sino porque no hay ninguna «realidad social objetiva» que no esté ya mediada por la subjetividad política.

Esto nos lleva al rechazo de Badiou de la crítica de la economía política: ya que concibe la economía como una esfera particular del ser social positivo, la excluye como un lugar posible para un Acontecimiento-Verdad. Sin embargo, una vez que aceptamos que la economía es siempre una economía *política,* un lugar de lucha política –en otras palabras, una vez que aceptamos que su despolitización, que su estatus como una esfera neutral de «servir bienes» ya es en sí mismo el resultado de una lucha política–, entonces se abre la posibilidad de una repolitización de la economía y, con ello, de su reafirmación como el lugar posible de un Acontecimiento-Verdad. La excluyente oposición que hace Badiou entre la fuerza «corruptora» de la economía y la pureza de la Idea comunista como dos terrenos incompatibles introduce en su obra un tono casi gnóstico: por un lado el noble *citoyen,* que lucha a favor del axioma de la igualdad; por el otro, el «caído» *bourgeois,* un «miserable» animal humano que se esfuerza por conseguir el beneficio y el placer. El necesario resultado de esa brecha es el terror: la misma pureza de la Idea comunista que motiva al proceso revolucionario, y la falta de «mediación» entre esta Idea y la realidad social es lo que hace que la Idea solamente pueda intervenir en la realidad histórica sin traicionar su carácter radical en la especie del terror autodestructivo. Esta «pureza» de la Idea comunista significa que el comunismo no debería servir como un predicado (designando una política o una ideología como «comunista»): en el momento en que utilizamos comunismo como predicado, entramos en una inscripción del comunismo en el orden del ser positivo. Y, como se podía esperar, el culpable último de este cortocircuito en el marxismo, entre lo real de un Acontecimiento-Verdad político y la Historia, está en «los orígenes hegelianos del marxismo»:

> Para Hegel, la exposición histórica de la política no es una subjetivización imaginaria, sino que, de hecho, es lo real en persona. La razón es que el axioma decisivo de la dialéctica como la concibe Hegel es que «lo Verdadero es el transformarse de sí mismo», o, lo que viene a ser lo mismo, «el Tiempo es el estar-aquí de la Noción». De esta manera, siguiendo el razonamiento especulativo hegeliano, está justificado pensar que la inscripción histórica, bajo el nombre de «comunismo», de las secuencias políticas revolucionarias o de los fragmentos dispares de la emancipación colectiva despliega la verdad que se encuentra en el progreso de acuerdo a la dirección de la Historia. La consecuencia de esta latente subordinación de las verdades a su sentido

histórico es que se puede «en verdad» hablar sobre política comunista, partidos comunistas o militantes comunistas. Pero podemos ver cómo, en la actualidad, deberíamos evitar esta adjetivación. Para combatirla he tenido que afirmar muchas veces que la Historia no existe, lo que está de acuerdo con mi noción de verdades, es decir, con que no tienen ninguna dirección, y, por encima de todo, la dirección de una Historia. Pero, actualmente, tengo que hacer este juicio con mayor precisión. Sin duda, no existe lo real de la Historia, y por ello es verdad, trascendentalmente verdad, que la Historia no puede existir. La discontinuidad de los mundos es la ley de la apariencia y por ello de la existencia. Sin embargo, lo que hay bajo la condición real de la acción política organizada es la Idea comunista, una operación vinculada a la subjetivización intelectual, que integra al nivel del individuo lo real, lo simbólico y lo ideológico. Tenemos que restituir esta Idea cortando sus vínculos con cualquier uso predicativo. Tenemos que salvar esta Idea, pero también tenemos que liberar lo real de toda unión inmediata con ella. Solo las políticas sobre las que sería definitivamente absurdo decir que son comunistas pueden ser recuperadas por la Idea comunista como el posible poder del transformarse en Sujeto de los individuos[3].

Expresándolo en los términos pasados de moda del debate posmodernista, el que «la Historia no exista» significa que no hay ninguna gran narrativa global que garantice el sentido de la historia (ya sea su significado o su dirección). Badiou se encuentra aquí incluso próximo a la tesis posmoderna de Lyotard sobre el final de las grandes narrativas: las intervenciones políticas son siempre locales, intervienen en una situación específica («en un mundo»). Esto, sin embargo, no significa que podamos simplemente renunciar a las narrativas simbólicas y agarrarnos a la Idea comunista en lo real de su pureza:

Si para un individuo una Idea es la operación subjetiva por medio de la cual una particular verdad real se proyecta de una manera imaginaria en el movimiento simbólico de una Historia, entonces podemos decir que una Idea presenta la verdad como si fuera un hecho. O que la Idea presenta ciertos hechos como símbolos de lo real de la verdad[4].

Lo que acecha por debajo de estas descripciones es la buena y vieja noción kantiana de una necesaria ilusión trascendental: la verdad es poco común, elusiva, frágil, es un Acontecimiento discernible solamente en sus ambiguas huellas, un Acontecimiento cuya realidad no puede ser demostrada por el análisis de la reali-

[3] *Ibid.*, pp. 189-190.
[4] *Ibid.*, p. 193.

dad histórica, sino que, más bien, es una cierta clase de «Idea reguladora». Esta es la razón por la que «en el modo imaginario, el símbolo viene a apoyar el vuelo *[fuite]* creativo de lo real»[5]: la Idea comunista pura puede convertirse en una fuerza material, puede movilizar a sujetos en el servicio de la fidelidad solamente si está inscrita en una gran narrativa histórica, si está proyectada en la realidad histórica como parte de un proceso histórico. De esta manera, Badiou sostiene básicamente la *necesidad* de la imaginaria ilusión ideológica, es decir, de un «ilegítimo» cortocircuito trascendental por medio del cual lo frágil real queda inscrito en la ficción simbólica y así obtiene la consistencia de una parte de la realidad social positiva. También se podría decir que la Idea del comunismo esquematiza lo Real del Acontecimiento político, proporcionándole una narrativa protectora que le torna parte de nuestra experiencia de la realidad histórica; otra muestra del oculto kantismo de Badiou.

Badiou desecha como ficción ideológica cualquier historia que vaya más allá de un Mundo particular, y no hay que pasar por alto las implicaciones de su tesis de que no hay una teoría general de la Historia: equivale a nada menos que el abandono total del materialismo histórico marxista. La ironía aquí es que, mientras los marxistas «creativos» del siglo XX defendieron el materialismo histórico sin el materialismo dialéctico (desechando este último como la regresión del marxismo a una «perspectiva materialista del mundo», a una nueva ontología general), Badiou apunta hacia un materialismo dialéctico (o, más exactamente, a una dialéctica materialista) sin el materialismo histórico. En el edificio teórico de Badiou no hay lugar para el materialismo histórico, que no es ni una imaginaria narrativa de la Historia ni una ciencia positiva de la historia como la esfera del ser (de la realidad social), sino la ciencia de lo real de la historia junto a la crítica de la economía política como la ciencia de lo real del capitalismo.

Una revitalización de la «crítica de la economía política» es el *sine qua non* de la política comunista contemporánea. El «núcleo real» de la «lógica del capital» es lo que está perdido en el universo historicista de los estudios culturales, no solo a nivel de contenido (del análisis y la crítica de la economía política), sino también al nivel más formal de la adecuada diferencia entre el historicismo y la historicidad propiamente dicha. Moishe Postone se encuentra entre esos raros teóricos que persiguen la «crítica de la economía política» con su intento de repensar la actualidad de Marx en las condiciones que surgen de la desintegración en 1990 de los regímenes comunistas[6].

---

[5] *Ibid.*, p. 200.

[6] M. Postone, «Rethinking Marx (in a Post-Marxist World)», disponible en http://platypus1917.home.comcast.net.

En defensa de un Marx no marxista

Aunque Postone se muestra muy crítico con Althusser, comparte con el filósofo francés el rechazo del primer Marx «humanista» como profundamente viciado, pero sitúa más tarde que Althusser la decisiva «ruptura epistemológica»: a mediados de la década de los cinuenta del siglo XIX, con el regreso de Marx a la «crítica de la economía política» por medio de una renovada lectura de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Solamente a partir de este momento es cuando Marx superó de hecho su primera formulación del «marxismo» (o lo que más tarde quedó codificado como la forma predominan-te del mismo), con su rudimentaria (aunque superficialmente «dialectizada») dicotomía entre «base económica» y «superestructura» legal e ideológica, y su ingenuo evolucionismo historicista. Este último descansaba implícitamente en la absolutización ahistórica del trabajo (el proceso de producción y reproducción material de la vida) como la «clave» para todos los demás fenómenos, y encontró su canónica expresión en el texto «indian summer»* del primer Marx, el famoso «Prefacio» a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859)[7]. Sin embargo, después de la «ruptura», desaparecen todas las simétricas inversiones feuerbachianas («el gobierno de los muertos sobre los vivos en vez de...»), y desaparece también la ingenua oposición entre «el proceso real de la vida» y la «simple especulación»[8]. El principal reproche de Postone a la teoría marxista «tradicional» es que, en su centro, descansa sobre

> un entendimiento transhistórico –y sentido común– del trabajo como una actividad que media entre los humanos y la naturaleza que transforma la materia de una manera orientada hacia un objetivo y que es una condición de la vida social. El trabajo, así entendido, se postula como la fuente de la riqueza en todas las sociedades y como tal es lo que subyace en los procesos de constitución social; constituye lo que es universal

---

* Episodio meteorológico de carácter anual en el cual, durante los últimos días de verano y los primeros de otoño, la temperatura asciende por encima de los valores anteriores, para luego recuperar la progresión de bajada típica del otoño. El equivalente castellano del veranillo de san Miguel *[N. del T.]*.

[7] En este sentido, se puede decir que después de 1860 Marx ya no era un marxista, aunque desde luego también hay una lectura más refinada de su famosa declaración «hay algo seguro, que yo no soy un marxista»; el creador original de una doctrina entra en una relación sustancial con ella y por eso no puede ser su «seguidor»: Cristo no era un cristiano, Hegel no era un hegeliano.

[8] El texto sobre Marx de la Wikipedia [en su versión inglesa] establece como si fuera evidente en sí mismo que «el fetichismo de la mercancías es un ejemplo de lo que Hegel llamaba una falsa conciencia, que está estrechamente relacionado con el entendimiento de la ideología». Pero Marx *nunca* se refirió al fetichismo de la mercancía como una ideología, por la sencilla razón de que es una «ilusión» que no forma parte de ninguna «superestructura ideológica», sino que está situada en el mismo corazón de la base «económica» capitalista.

y auténticamente social. Sin embargo, en el capitalismo el trabajo se ve dificultado por relaciones particularistas y fragmentarias para alcanzar su plena realización. La emancipación, entonces, se realiza en una forma social donde el «trabajo» transhistórico, liberado de los grilletes del mercado y de la propiedad privada, ha surgido abiertamente como el principio regulador de la sociedad. (Esta noción, desde luego, está unida a la de la revolución socialista como la «autorrealización» del proletariado)[9].

Resulta de especial interés el detallado análisis de Postone de cómo incluso los más críticos «marxistas occidentales», que claramente vieron la necesidad de repensar el marxismo para poder entender el capitalismo del siglo XX, no obstante conservaron su núcleo tradicional, la noción evolucionista-ahistórica del trabajo y del proceso productivo:

> A la vista de acontecimientos históricos como el triunfo del nacionalsocialismo, la victoria del estalinismo y el aumento general del control del Estado en Occidente, en la década de los treinta Max Horkheimer llegó a la conclusión de que lo que anteriormente había caracterizado al capitalismo –el mercado y la propiedad privada– ya no constituía sus principios organizativos esenciales [...] Horkheimer sostuvo que la contradicción estructural del capitalismo había sido superada; la sociedad estaba ahora directamente constituida por el trabajo. Sin embargo, lejos de significar la emancipación, esta evolución había conducido a un grado todavía mayor de falta de libertad en forma de un nuevo modo tecnocrático de dominación. Para Horkheimer esto, sin embargo, indicaba que el trabajo (al que continuaba conceptualizando en términos tradicionales, transhistóricos) no podía ser considerado la base de la emancipación, sino, más bien, que debía ser entendido como la fuente de la dominación tecnocrática. En su análisis, la sociedad capitalista ya no poseía una contradicción estructural; se había vuelto unidimensional, una sociedad gobernada por la racionalidad instrumental, sin ninguna posibilidad de crítica y transformación fundamental[10].

Lo que esto significa es que el tema heideggeriano de la dialéctica de la Ilustración, de la tecnocrática «razón instrumental», de la dominación basada en la misma noción de trabajo, del pospolítico gobierno del trabajo (la «administración de las cosas»), etc., debería ser rechazado como falsos nombres para el problema de cómo considerar el fracaso del proyecto emancipatorio revolucionario marxista. Compartiendo con el marxismo la premisa de que la sociedad poscapitalista es «una forma social donde el "trabajo" transhistórico, liberado de los grilletes del mercado y de la

---

[9] M. Postone, art. cit.

[10] *Ibid.*

propiedad privada, ha surgido abiertamente como el principio regulador de la sociedad», la dialéctica de la Ilustración simplemente lo interpreta como una catástrofe, en vez de una emancipación: «¿Querías abolir el capitalismo e instalar el gobierno directo del trabajo? Entonces no te quejes por el totalitarismo; ¡tienes lo que querías!». Este tema es, por ello, como una falsa pantalla, una solución directa demasiado fácil, que confunde el verdadero problema: las nuevas formas *sociales* de dominación-falta de libertad en el capitalismo moderno, pero también en los «totalitarismos»; el «totalitarismo» *no* es el gobierno de la «razón instrumental». Aquí habría que corregir al propio Postone cuando dice que

> el ascenso y caída de la Unión Soviética estaba intrínsecamente relacionado con el ascenso y caída del capitalismo de Estado. La transformación histórica de las recientes décadas sugiere que la Unión Soviética era en gran medida parte de una configuración histórica más amplia de la formación social capitalista, por muy grande que hubiera sido la hostilidad entre la URSS y los países capitalistas occidentales[11].

Un popular juego de mesa entre conversos exizquierdistas es identificar los factores históricos que prepararon el terreno para los totalitarismos del siglo XX: ¿Marx? ¿Los jacobinos? ¿Rousseau? ¿El cristianismo? ¿Platón? ¿(«De Platón a la OTAN»)? En su *Dialéctica de la Ilustración,* Adorno y Horkheimer proporcionaron la respuesta más radical (autorrelacionada) a esta pregunta identificando el momento en el que las cosas dieron un giro equivocado con la aparición de la humanidad, de la propia civilización humana: ya en la magia «primitiva» se pueden reconocer los contornos elementales de la «razón instrumental» que culmina en los totalitarismos del siglo XX. Pero aquí habría que ser preciso e insistir en el predicado «capitalista»: no es que el capitalismo y el comunismo sean «metafísicamente lo mismo», ambos expresiones de la razón instrumental, del gobierno del trabajo, etc.; más bien es que, en la concreta totalidad de la actual sociedad global, el capitalismo es el factor determinante, de manera que incluso su negación históricamente específica en el «socialismo realmente existente» es parte de la dinámica propiamente capitalista. Es decir, ¿de dónde viene el impulso-para-expandirse estalinista, el incesante empuje para aumentar la productividad, para «desarrollar» más el alcance y la calidad de la producción? Aquí habría que corregir a Heidegger: no viene de alguna voluntad-de-poder o voluntad-de-dominación tecnológica general, sino de la inherente estructura de la reproducción capitalista, que solo puede sobrevivir mediante su incesante expansión y para la cual esta reproducción en constante expansión, no algún estado

[11] M. Postone, «History and Helplessness: Mass Mobilization and Contemporary Forms of Anticapitalism», *Public Culture,* 18: 1 (2006), disponible en http://publicculture.org.

final, es en sí mismo el único objetivo verdadero de todo el movimiento. Cuando Marx describe la dinámica capitalista de expansiva reproducción, sitúa las raíces del mismo «progresivismo» del que él mismo a menudo cae presa (como cuando define el comunismo como la sociedad en la que el desarrollo sin fin del potencial humano se convertirá en un fin-en-sí-mismo).

Entonces, ¿en qué consiste la «ruptura epistemológica» de Marx que empieza en los manuscritos de los *Grundisse* y que encuentra su expresión final en *El capital*? Comparemos el punto de partida de *El capital* con el punto de partida de la presentación más detallada que hace Marx de su primera visión, en la primera parte de *La ideología alemana.* En lo que se presenta como una referencia evidente en sí misma al «proceso real de vida» como opuesto a fantasmagorías ideológicas, la ideología ahistórica reina en su forma más pura:

> Las premisas de las que partimos no son arbitrarias, no son dogmas, sino premisas reales, de las que solo es posible hacer abstracciones en la imaginación. Son los individuos reales, su actividad y las condiciones materiales bajo las que viven, tanto aquellas que se han encontrado ya existiendo como las producidas por su propia actividad. Estas premisas pueden, por lo tanto, ser verificadas de una manera puramente empírica [...] Podemos distinguir a los hombres de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Ellos mismos comienzan a distinguirse de los animales tan pronto como comienzan a producir sus medios de subsistencia, un paso que está condicionado por su organización física. Al producir sus medios de subsistencia, los hombres están produciendo indirectamente su vida material real[12].

Este enfoque materialista es rotundamente enfrentado a la mistificación idealista:

> Totalmente al contrario de lo que ocurre con la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí ascendemos de la tierra al cielo. Es decir, no partimos de lo que los hombres dicen, imaginan, conciben, ni de los hombres predicados, pensados, representados o imaginados, para llegar a los hombres de carne y hueso. Se parte de los hombres que realmente actúan, y sobre la base de sus procesos de vida real se expone el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, que es empíricamente demostrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica, y cualquier otra ideología y sus correspondientes formas de conciencia, pierden

[12] K. Marx y F. Engels, *The German Ideology,* Nueva York, International Publishers, 1970, p. 42 [ed. cast.: *La ideología alemana,* Buenos Aires, Losada, 2006].

así la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su existencia real, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia[13].

Esta postura culmina en una comparación cómicamente agresiva: se considera que la filosofía tiene la misma relación con el estudio de la vida real que la masturbación con el acto sexual real. Sin embargo, aquí empiezan los problemas: lo que Marx descubrió con su problemática del «fetichismo de la mercancía» es una fantasmagoría o una ilusión que no puede ser simplemente rechazada como una reflexión secundaria, porque está operativa en el mismo corazón del «proceso real de producción». Se puede observar el mismo comienzo del subcapítulo sobre el fetichismo de la mercancía en *El capital:* «A primera vista, una mercancía parece algo extremadamente obvio y trivial, pero su análisis pone de manifiesto que es una cosa muy extraña, llena de sutilezas metafísicas y filigranas teológicas»[14]. Marx no afirma, a la manera supuestamente «marxista» de *La ideología alemana,* que el análisis crítico demostraría cómo una mercancía –lo que parece una misteriosa entidad teológica– surgió del «ordinario» proceso de la vida real; por el contrario, afirma que la tarea del análisis crítico es sacar a la luz las «sutilezas metafísicas y las filigranas teológicas» de lo que a primera vista parece un objeto ordinario. El fetichismo de la mercancía (nuestra creencia de que las mercancías son objetos mágicos, dotados de inherentes poderes metafísicos) no está situado en nuestra mente, en la manera en que percibimos (erróneamente) la realidad, sino en nuestra propia realidad social[15]. Como ha observado con agudeza Kojin Karatani, de esta manera el círculo queda cerrado; si Marx había comenzado con la premisa de que la crítica de la religión es el principio de toda crítica, y continuó con la crítica de la filosofía, del Estado, etc., para acabar con la crítica de la economía política, esta última le llevó de vuelta al punto de partida, al «religioso» momento metafísico que funciona en el mismo corazón de la más «terrenal» actividad económica. Con el telón de fondo de este cambio es como hay que leer el comienzo del volumen I de *El capital:*

---

[13] *Ibid.,* p. 47.

[14] K. Marx, *Capital: A Critique of Political Economy,* vol. I, Chicago, Charles H. Kerr & Company, p. 81 [ed. cast.: *El capital,* trad. V. Romano, Madrid, Akal, 2001].

[15] Obsérvese también la estricta homología con la noción de Lacan de la fantasía como constitutiva de todo acto sexual «real»: para Lacan, nuestro acto sexual «normal» *es* precisamente un acto «de masturbación con una pareja real», es decir, en él no nos relacionamos con el Otro real, sino con el Otro reducido a un objeto-fantasía; deseamos al Otro en la medida en que él / ella encaja en las coordenadas-fantasías que estructuran nuestro deseo.

> La riqueza de aquellas sociedades en las que prevalece el modo de producción capitalista se presenta a sí misma como una "inmensa acumulación", en la que la unidad es una mercancía individual. Por ello nuestra investigación debe empezar por el análisis de la mercancía[16].

A continuación Marx pasa a la doble naturaleza de una mercancía (el valor de uso y el valor de cambio, etc.), desvelando gradualmente la compleja red sincrónica de la sociedad capitalista. Incluso aquí, sin embargo, hay regresiones ocasionales a su anterior «marxismo», más explícitas (como han observados algunos críticos perspicaces) en las definiciones decepcionantemente de sentido común del trabajo, como las que se dan al principio del capítulo VII de *El capital:*

> El proceso de trabajo, tal como lo hemos presentado en sus elementos simples y abstractos, es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad. No entendimos necesario, por ello, presentar a nuestro trabajador en relación con los demás trabajadores. Bastaba con exponer al hombre y su trabajo, de una parte; a la naturaleza y sus materiales, de la otra. Del mismo modo que por el sabor del trigo no sabemos quién lo ha cultivado, ese proceso no nos revela bajo qué condiciones transcurre, si bajo el látigo brutal del capataz de esclavos o bajo la mirada ansiosa del capitalista; si lo ha ejecutado Cincinato trabajando su modesta granja o un salvaje que mata animales salvajes a pedradas[17].

Aquí hay algo equivocado en el proceso de abstracción: «Por ello no era necesario presentar a nuestro trabajador en relación con los demás trabajadores. Bastaba con exponer al hombre y su trabajo, de una parte; a la naturaleza y sus materiales, de la otra». ¿Es cierto esto? ¿No es social por definición *todo* proceso de producción? Si queremos entender el proceso de producción en general, ¿no deberíamos vincularlo con la «sociedad *en general*»? Quizá la clave de lo que es correcto y de lo que está equivocado en *El capital* de Marx se encuentra en la relación entre dos abstracciones «equivocadas»: desde valor de uso a valor de cambio, y desde producción social a trabajo asocial. La abstracción del trabajo en una forma asocial es una abstracción ideológica en sentido estricto, desconoce sus propias condiciones sociohistóricas: solamente con la sociedad capitalista surge la categoría robinsoniana del trabajo abstrac-

---

[16] K. Marx, *Capital,* vol. I, cit., p. 41.
[17] *Ibid.,* pp. 204-205.

to como asocial. Esta abstracción no es un inocente error conceptual, sino que tiene un decisivo contenido social: directamente sirve de fundamento a la tensión tecnocrática en la visión de Marx del comunismo como una sociedad en la que el proceso de producción está dominado por el «intelecto general»[18].

Quizá el ejemplo más claro de la brecha que separa *El capital* de *La ideología alemana* se produce a propósito del dinero. En *El capital,* Marx analiza el dinero en tres etapas: empieza con el desarrollo de la forma-valor, es decir, con el análisis de las determinaciones formales del valor como una relación entre mercancías; solo entonces, después de desplegar «en sí mismo» el concepto de dinero, pasa al dinero en el proceso de intercambio, es decir, a la actividad de los propietarios de mercancías. Por último, presenta las tres funciones del dinero: como medida del valor, como medio de circulación y como dinero real (que, de nuevo, funciona de tres maneras: como tesoro, medios de pago y dinero mundial). La lógica interna de las tres funciones del dinero es la de la tríada lacaniana de lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real: Marx comienza con el dinero «ideal» (para medir el valor de una mercancía no se necesita dinero, es suficiente con imaginar una cierta suma de dinero que exprese el valor de la mercancía en cuestión); a continuación pasa al dinero simbólico (como medio de circulación, es decir, para poder comprar y vender no necesitamos dinero con valor real [oro], ya que sus representantes [pagarés] son suficien-

---

[18] Véase la discusión sobre los *Grundrisse* y la noción del «intelecto general» en mi *In Defense of Lost Causes,* pp. 354 ss. Aquí simplemente añadiré que una característica a menudo descuidada es que toda la discusión sobre el «intelecto general» en los *Grundrisse* pertenece a un fragmentario manuscrito inédito; es una línea de desarrollo experimental que Marx desechó inmediatamente después, ya que rápidamente vio que esto es finalmente incompatible con su nuevo punto de partida, el análisis de las mercancías que se centra en la mercancía como fenómeno social: «Ese nuevo comienzo era la categoría de mercancía. En sus trabajos posteriores, el análisis de Marx no es el de las mercancías como puedan existir en muchas sociedades, ni es el de una hipotética etapa precapitalista de "simple producción de mercancías". Más bien, su análisis es el de la mercancía tal y como existe en la sociedad capitalista. Ahora Marx analizaba la mercancía no simplemente como un objeto, sino como la forma más fundamental, históricamente específica, de relaciones sociales que caracterizan a esa sociedad [...] Sobre esta base Marx procedió a analizar críticamente las teorías que proyectan en la historia o en la sociedad en general categorías que, para él, son solamente válidas para la época capitalista. Esta crítica implícitamente también se aplica a los propios escritos iniciales de Marx, con sus proyecciones transhistóricas, tales como la noción de que la lucha de clases ha estado en el corazón de toda la historia, por ejemplo, la noción de una lógica intrínseca para toda la historia, o, por supuesto, la noción de que el trabajo es el principal constituyente de la vida social [...] Marx tomó el término "mercancía" y lo utilizó para designar una forma históricamente específica de relaciones sociales, una forma constituida como una práctica social estructural que, al mismo tiempo, es un principio estructurador de las acciones, puntos de vista y disposiciones de la gente. Como una categoría de la práctica, es una forma tanto de subjetividad como de objetividad social. En algunos aspectos ocupa un lugar similar en el análisis de Marx de la modernidad que el que puede ocupar el parentesco en un análisis antropológico de otra forma de sociedad»; M. Postone, art. cit.

temente buenos); pero para el tesoro en adelante necesitamos dinero real. El contraste con la metodología de *La ideología alemana* no podía estar más claro: Marx no empieza con los «hombres activos, reales» y «su proceso de vida real», sino con el puro análisis de las determinaciones formales; solamente al final llega a lo que la «gente real» hace con el dinero[19].

Sin embargo, Marx no desarrolló sistemática y explícitamente este papel estructurador clave de la forma de la mercancía como el principio histórico-trascendental de la totalidad social; realmente, se podría sostener que ni siquiera era totalmente consciente de este decisivo adelanto en su obra madura: estaba haciendo algo nuevo e insólito, y su conciencia de su significado probablemente permanecía a un nivel «marxista». Como una curiosidad interesante, habría que mencionar aquí el intento de Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* por relativizar o historizar la centralidad del proceso de producción material por medio de complementar el trabajo (la producción de cosas) con el parentesco (la forma de organización social de la producción de los humanos):

> De acuerdo con la concepción materialista, el factor determinante en la historia es en último término la producción y reproducción de la vida inmediata. A su vez, estas son de dos clases. Por un lado la producción de los medios de subsistencia, alimentos, vestidos y resguardo y de los utensilios que se necesitan para ello; por el otro, la producción de los propios seres humanos, la propagación de la especie. Las instituciones sociales bajo las que viven los hombres de una época y de un país determinados están condicionadas por ambas clases de producción, por el grado de desarrollo del trabajo y por el de la familia. Cuanto menos desarrollado está el trabajo, cuanto más limitado sea el volumen de su producción, y por ello la riqueza de la sociedad, más subordinado se encuentra el orden social a los lazos de la consanguinidad[20].

Aquí Engels está desarrollando un tema que ya se encontraba en *La ideología alemana,* donde él y Marx afirman que

---

[19] Se podría decir que lo que Marx hace con las mercancías, Claude Lévi-Strauss lo hace con el parentesco en *Elementary Structures of Kinship,* donde proporciona las determinaciones formales elementales de las relaciones de parentesco. La interesante diferencia metodológica es que, en el caso de las mercancías, se empieza con el papel de estas en el capitalismo (en el que predomina la producción de mercancías), esto es, en la forma más desarrollada, mientras que en el caso del parentesco habría que empezar con las sociedades «primitivas», en las que las relaciones de parentesco funcionan como el principio estructurador de todo el cuerpo social.

[20] F. Engels, *Origins of the Family, Private Property and the State,* Prefacio a la primera edición (1884), Nueva York, Pathfinder Press, 1972, p. 27 [ed. cast.: *El origen de la familia,* Caracas, Fundamentos, 1996].

> los hombres, que diariamente rehacen sus propias vidas, empiezan a hacer a otros hombres, a propagar su clase: la relación entre hombre y mujer, padres e hijos, la familia. La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación: de una parte como una relación natural, de la otra como una relación social; social en el sentido de que por ella se entiende la colaboración de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De esto se deduce que un cierto modo de producción, o etapa industrial, está siempre combinado con un cierto modo de cooperación o etapa social, y este modo de cooperación es en sí mismo una fuerza productiva[21].

(Habría que observar el pasaje asombrosamente similar de *El malestar en la cultura,* donde Freud afirma que la civilización comprende dos aspectos fundamentales: todo el conocimiento y las fuerzas productivas que desarrollamos para dominar la naturaleza externa y obtener de ella productos materiales adecuados para nuestra subsistencia, *y* la red de relaciones que regula cómo la gente se relaciona entre sí; o, como en plan gracioso resumía ideológicamente a Freud un divulgador estadounidense: «Hay dos negocios, el negocio de hacer dinero y el negocio de hacer el amor».)

Tanto la ortodoxia estalinista como el feminismo crítico reconocieron inmediatamente el potencial explosivo de estas líneas del libro de Engels. Ya en las décadas de los setenta y los ochenta, muchas feministas intentaron identificar a la familia como parte del modo de producción, y mostrar cómo la misma producción del sexo tenía que entenderse como parte de la «producción de los propios seres humanos», de acuerdo con las normas que reproducían la normativa familia heterosexual. Menos conocido, pero no menos importante, es cómo reaccionó el estalinismo a ese mismo párrafo: en la breve introducción oficial a todas las ediciones estalinistas del libro hay una advertencia a los lectores de que, en las líneas mencionadas anteriormente, Engels «da por buena una inexactitud» y hace una afirmación que contradice no solo la fundamental tesis marxista sobre el papel determinante de la producción (material), sino incluso el argumento básico del propio libro. Sería fácil reírse aquí del «dogmatismo» estalinista, pero, no obstante, hay un auténtico problema en el párrafo de Engels –no sorprende que Lukács y todos los marxistas hegelianos «no dogmáticos» no supieran qué hacer con él. Engels ve un problema, pero *solamente ofrece una pseudosolución en los mismos términos que crearon el propio problema*–: la «producción de gente» reduce su especifidad a otra especie de producción[22].

---

[21] K. Marx y F. Engels, *op. cit.,* p. 50.

[22] Y, por cierto, habría que hacer exactamente el mismo reproche a esos partidarios del «análisis del discurso» que rechazan a quienes continúan enfatizando el papel estructural clave del modo económico de

Habría que añadir aquí que no solamente hay «regresiones» al «marxismo» en los últimos textos de Marx; en sus textos anteriores a finales de la década de los cincuenta del siglo XIX también hay pasajes momentáneos que apuntan hacia adelante, hacia el Marx postmarxista. Por encima de los casos evidentes –por ejemplo, los grandes análisis de Marx de las revoluciones del siglo XIX (*El dieciocho brumario,* etc.)– hay incluso algunas inesperadas perlas en *Miseria de la filosofía,* donde Marx presenta un retrato maliciosamente divertido de la especulación idealista hegeliana:

> Como la razón impersonal no tiene fuera de ella ni terreno sobre el que pueda asentarse, ni objeto al cual pueda oponerse, ni sujeto con el cual pueda combinarse, se ve forzada a dar volteretas situándose en sí misma, oponiéndose a sí misma y combinándose consigo misma: posición, oposición, combinación. Hablando en griego, tenemos la tesis, la antítesis, la síntesis. En cuanto a los que desconocen el lenguaje hegeliano, les diremos la fórmula sacramental: afirmación, negación, negación de la negación. Eso es lo que significa manejar las palabras. Esto, naturalmente, no es la cábala, dicho sea sin ofensa para el señor Proudhon; sino el lenguaje de esa razón tan pura, separada del individuo. En lugar del individuo ordinario, con su manera ordinaria de hablar y de pensar, no tenemos otra cosa que esta manera ordinaria completamente pura, sin el individuo[23].

Aunque este pasaje pertenece al primer Marx «marxista», la última proposición anuncia una lógica diferente, totalmente en desacuerdo con la lógica (o más bien con la retórica) de las inversiones simétricas del joven Marx: en vez de invertir simétricamente la primera tesis, la segunda parte la repite simplemente abreviándola: «En lugar del individuo ordinario, con su manera ordinaria de hablar y de pensar, tenemos» –*no* (como se esperaba) un individuo extraordinario (es decir, el Sujeto

producción como representantes del «materialismo vulgar» (o de otro popular eslogan, del «esencialismo económico»): lo que se insinúa es que semejante perspectiva reduce el lenguaje a un instrumento secundario, situando la eficiencia histórica real solamente en la «realidad» de la producción material. Sin embargo, hay una simétrica simplificación que no es menos «vulgar»: la de proponer un paralelismo directo entre lenguaje y producción, es decir, concebir el propio lenguaje –al estilo de Paul de Man– como otro modo de producción, la «producción del sentido». De acuerdo con este enfoque, en paralelo a la «reificación» del trabajo productivo en su resultado, la noción de sentido común del discurso como una simple expresión de algún sentido preexistente también «reifica» el sentido, ignorando cómo el sentido no solo está reflejado en el discurso, sino generado por él; es el resultado de una «práctica de significado», como estuvo de moda decir. Habría que rechazar este enfoque como el peor caso de *formalismo* no dialéctico: supone una hipóstasis de la «producción» en una noción abstracta-universal que engloba la producción económica y la «simbólica» como sus dos especies, negando el estatus radicalmente diferente que tienen.

[23] K. Marx, *The Poverty of Philosophy,* Chicago, Adamant Media Corporation, 2005, p. 115 [ed. cast.: *Miseria de la filosofía,* Madrid, Edaf, 2004].

trascendental o el Espíritu Hegeliano), sino– «no otra cosa que esa manera ordinaria simple y pura, sin el individuo».

Pero regresemos a Postone: su exposición alcanza su mejor momento cuando, en contra del formalismo de la «producción», demuestra cómo el punto de vista de la «totalidad» concreta-histórica capitalista pasa desapercibido para los teóricos que intentan captar el rasgo determinante de nuestro mundo con nociones como «riesgo» o «indeterminación»:

> En la medida en que elegimos utilizar la «indeterminación» como una categoría social crítica, entonces, debería ser como un objetivo de acción social y política, en vez de como una característica ontológica de la vida social. (Esta última es como tiende a ser presentada en el pensamiento postestructuralista, que puede ser considerado como una respuesta reificada a un entendimiento reificado de la necesidad histórica.) Las posiciones que ontologizan la indeterminación histórica enfatizan que la libertad y la contingencia están relacionadas. Sin embargo, pasan por alto las restricciones sobre la contingencia que impone el capital como forma estructuradora de la vida social y, por esta razón, en última instancia son inadecuadas como teorías críticas del presente[24].

Quizá aquí habría sido apropiada una formulación más precisa: la experiencia de la contingencia o de la indeterminación como un rasgo fundamental de nuestras vidas es la misma forma de la dominación capitalista, el efecto social del dominio global del capital. La preponderancia de la indeterminación está condicionada por la nueva y tercera etapa del «capitalismo postfordista». Sin embargo, aquí Postone puede ser corregido en dos puntos. El primero es que algunas veces parece experimentar una regresión de la historia al historicismo. Para un pensamiento adecuadamente histórico, opuesto al historicismo, no hay ninguna contradicción entre la afirmación de que «toda la historia es hasta ahora la historia de la lucha de clases» y la afirmación de que «la burguesía es la primera clase en la historia». Todas las sociedades civilizadas eran sociedades de clase, pero anteriormente al capitalismo su estructura de clase estaba distorsionada por una red de otros órdenes jerárquicos (de castas, patrimoniales, etc.); solamente con el capitalismo, cuando los individuos son formalmente libres e iguales, cuando están privados de todos los vínculos jerárquicos tradicionales, aparece la estructura de clase «como tal». En este sentido (no teológico) es como, para Marx, la anatomía del hombre es la clave para la anatomía del mono:

> La sociedad burguesa es la forma histórica más desarrollada y más compleja de organización de la producción. Por ello las categorías que expresan sus relaciones, la com-

[24] M. Postone, «History and Helplessness», cit.

prensión de su estructura, también permiten percibir la estructura y las relaciones de producción de todas las formaciones sociales desaparecidas, sobre cuyas ruinas y elementos se levantó esta sociedad, cuyos restos todavía parcialmente sin conquistar son llevados dentro de ella, cuyos meros matices han desarrollado un explícito significado dentro de ella, etc. La anatomía del hombre contiene una clave para la anatomía del mono. Sin embargo, los indicios de un desarrollo más elevado entre la especie animal subordinada solo pueden entenderse después de que el desarrollo más elevado ya es conocido[25].

Como para la abstracción de la clase, lo mismo es válido para la abstracción del trabajo, cuyo estatus también es histórico:

> El trabajo parece una categoría muy simple. La concepción del trabajo en esta forma general –como trabajo en cuanto tal– también es incalculablemente vieja. No obstante, cuando está concebido económicamente en esta simplicidad, el «trabajo» es una categoría tan moderna como lo son las relaciones que crean esta simple abstracción [...] La indiferencia hacia cualquier clase específica de trabajo presupone una totalidad muy desarrollada de tipos reales de trabajos, en la que ya ninguno de estos tipos es predominante. Por lo general, las abstracciones más generales surgen solamente en medio del más rico de los concretos desarrollos posibles, donde una cosa parece común a muchas, a todas. Entonces deja de ser imaginable en una sola forma particular. Por otra parte, esta abstracción del trabajo como tal no es simplemente el producto mental de una concreta totalidad de trabajos. La indiferencia hacia trabajos específicos se corresponde con una forma de sociedad en la que los individuos pueden con facilidad transferirse de un trabajo a otro, y donde para ellos el tipo específico es una cuestión de oportunidad, por ello de indiferencia. No solo la categoría de trabajo, sino el trabajo en realidad se ha convertido aquí en un medio de crear riqueza en general, y ha dejado de estar orgánicamente vinculado con individuos particulares en cualquier forma específica. Semejante estado de los asuntos está en su modalidad más desarrollada en la forma más moderna de existencia de la sociedad burguesa –en Estados Unidos–. Aquí, por primera vez, el punto de partida de la economía moderna, concretamente, la abstracción de la categoría «trabajo», el «trabajo como tal», el trabajo puro y simple, se convierte en cierta en la práctica[26].

Marx no está deslizándose aquí en el fácil historicismo que relativiza cada categoría universal, más bien está haciendo una pregunta hegeliana mucho más precisa:

---

[25] K. Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy,* Nueva York, Penguin Classics, 1993, p. 105 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* 3 vols., Madrid, Siglo XXI de España, 1998].

[26] *Ibid.,* pp. 103-104.

¿cuándo aparecen las «abstracciones más generales», que, como tales, son válidas para todos los tiempos? ¿Cuándo pasan del en-sí-mismo al para-sí-mismo? ¿Cuándo «se convierten en ciertas en la práctica»? Aquí no hay ninguna teleología, el efecto de la teleología es estrictamente retroactivo: una vez que el capitalismo llega (apareciendo en una forma totalmente contingente), proporciona una clave universal para todas las demás formaciones.

La segunda observación crítica que se puede hacer respecto a Postone es que rechaza demasiado rápidamente la lucha de clases como un componente de la visión determinista-evolutiva «marxista» (llevada hasta el extremo del ridículo en el estalinismo): el significado social de toda posición en la estructura (el Estado, la ley, el arte, la filosofía…) depende de qué posición de clase «refleje». Pero la «lucha de clases» en el joven Lukács es precisamente lo transversal que socava el determinismo económico: representa la dimensión de la política en el corazón de lo económico. Cuando Postone interpreta la forma mercancía como una cierta clase de trascendental *a priori* históricamente específico, que estructura toda la vida social, incluyendo a la ideología, grabándola en todos sus aspectos con la «oposición antinómica» entre el «individuo libremente determinado y la sociedad como una extrínseca esfera de la necesidad objetiva», reduce demasiado rápidamente la dimensión de la lucha de clases (el antagonismo social) a un fenómeno óntico que es secundario respecto a la forma mercancía. Por ello no consigue ver cómo la lucha de clases no es un fenómeno social positivo, un componente óntico de la realidad social objetiva: designa el mismo límite de la objetividad social, el punto en el que el compromiso subjetivo codetermina lo que aparece como la realidad social.

¿Por qué las masas no están divididas en clases?

Badiou resumió recientemente la doctrina central del marxismo que merece ser abandonada en los siguientes términos: «Las masas están divididas en clases, las clases están representadas por partidos y los partidos están dirigidos por líderes»[27]. Badiou reduce aquí a las clases a partes de un cuerpo social, olvidando la lección de Louis Althusser de que, paradójicamente, la «lucha de clases» *precede* a las clases como determinante de los grupos sociales, es decir, que toda posición y determinación de clase ya es un efecto de la «lucha de clases». (Por esto, la «lucha de clases» es otro nombre para el hecho de que «la sociedad no existe»; no existe como un positivo orden del

[27] F. del Lucchese y J. Smith, «We Need a Popular Discipline': Contemporary Politics and the Crisis of the Negative», entrevista con Alain Badiou, Los Ángeles, 2 de julio de 2007. (Las citas sin señalar que siguen proceden del texto de la entrevista.)

ser.) También por esta razón es crucial insistir en el papel central de la crítica de la economía *política:* la «economía» no puede ser reducida a una esfera del «orden del ser» positivo precisamente en la medida en que siempre es ya política, en la medida en que la lucha política (de clases) está en su mismo corazón. En otras palabras, hay que tener siempre presente que, para un verdadero marxista, las «clases» *no* son categorías de la realidad social positiva, partes del cuerpo social, sino categorías de lo real de una lucha política que atraviesa todo el cuerpo social, evitando su «totalización». Es cierto que actualmente no hay ningún afuera del capitalismo, pero esto no debe utilizarse para ocultar el hecho de que el propio capitalismo es «antagonista», que se apoya en medidas contradictorias para seguir siendo viable; y estos antagonismos inmanentes abren el espacio para la acción radical. Si, por ejemplo, un movimiento cooperativo de los agricultores pobres de un país del Tercer Mundo logra establecer una próspera red alternativa, esto debe ser celebrado como un genuino *acontecimiento político.*

Bernard-Henry Lévy defiende un liberalismo activo, universalista, que se opone tanto al liberalismo políticamente correcto de la tolerancia, que prohíbe la crítica de los fundamentalismos religiosos no occidentales (acusándola de ser una imposición imperialista-cultural de nociones eurocéntricas), como a la crítica de izquierda del liberalismo. Como ha señalado Damian Da Costa, Lévy quiere separar a la izquierda, «de una vez por todas, de lo que él cree que es el bobo liberalismo de la "tolerancia" por un lado, y del radicalismo incipientemente antisemita, protofascista, de pensadores como Slavoj Žižek, por otro»[28]. El defecto de esta posición fue sucintamente formulado por Scott McLemee en su crítica de un reciente libro de Lévy:

> Lévy ve el futuro amenazado por la posibilidad de la barbarie. Tiene razones para preocuparse. Pero, en medio de sus soliloquios, hace gestos de advertencia en la dirección equivocada. Hace unos años, Terry Eagleton dijo que haría falta una transformación de toda la economía política del planeta simplemente para asegurar que todos

[28] D. Da Costa, «La Rêve Gauche», *New York Observer,* 1 de octubre de 2008: disponible *online* en http://philosophysother.blogspot.com. Se puede observar el doble distanciamiento que le permite a Da Costa nadar y guardar la ropa: no afirma abiertamente que yo soy un fascista antisemita, simplemente que soy un *proto*fascista cuyo radicalismo (anticapitalista) es *incipientemente* antisemita. El problema con esta doble delimitación es que descalifica cualquier cuestionamiento radical del capitalismo como un «radicalismo protofascista incipientemente antisemita»; y esto nos lleva a la premisa subyacente en las tesis de Lévy de que el antisemitismo del siglo XXI será el de los progresistas, que no debería sorprender a Lévy como confeso partidario del mercado libre («creo en el mercado libre», declaraba enfáticamente en septiembre de 2008 en una entrevista para la cadena de televisión C-SPAN): de acuerdo con esta posición, actualmente toda posición anticapitalista es «incipientemente» antisemita. No resulta difícil percibir la extraordinaria función ideológico-legitimadora de esta ecuación: descalifica por adelantado cualquier crítica radical del orden capitalista hegemónico, asociándola al peor crimen político del siglo XX.

sus habitantes tuvieran acceso al agua potable. Me atrevería a decir que esa percepción o algo parecido (y no, por ejemplo, una irresistible ansia de ir por el camino de Camboya «Año Cero») es lo que impulsa a la mayoría de la gente en la izquierda[29].

De este modo, finalmente también debemos abandonar la distinción, propuesta por Rancière, entre la política propiamente dicha (el ascenso a la universalidad de la singular «parte-de-ninguna parte») y la vigilancia (la administración de los asuntos sociales), o la homóloga distinción de Badiou entre la política como fidelidad a un Acontecimiento y la vigilancia como «dar servicio a los bienes» de una sociedad: la política propiamente dicha importa solamente en la medida en que afecta a la propia vigilancia, transformando su modo de forma radical. ¿Quizá entonces deberíamos regresar al mismo comienzo, a la división en la escuela hegeliana entre los revolucionarios «hegelianos jóvenes» y los conservadores «hegelianos viejos»? ¿Qué pasaría si el «pecado original» de los movimientos emancipatorios modernos pudiera rastrearse hasta el rechazo de los «hegelianos jóvenes» de la autoridad y la alienación del Estado? ¿Qué pasaría si –en un paso sugerido por Domenico Losurdo– la izquierda contemporánea tuviera que reapropiarse del topos de los «hegelianos viejos» de un Estado fuerte, basado en una sustancia ética compartida?

El rechazo de Badiou de la economía como una simple parte de la situación (el «mundo» dado o el estado de las cosas) está fundamentado en su orientación jacobina-rousseauniana, que le deja atascado en la dualidad del *citoyen* y del *bourgeois:* este último siguiendo sus intereses, como un «animal humano» obligado a «dar servicio a los bienes», *versus* el *citoyen,* comprometido con la universalidad de una Verdad política[30]. Como hemos señalado, esta dualidad adquiere en Badiou un carácter casi gnóstico, como la oposición entre el corrupto «mundo caído» de la economía y la Verdad espiritual. Lo que aquí se pierde es la idea adecuadamente marxista del *comunismo,* cuyo principio fundamental es precisamente que este corrupto estado de la economía no es un destino eterno, una condición ontológica universal del hombre, sino un estado que puede ser radicalmente cambiado, de manera que ya no sea reducible a la interacción de intereses privados. Pero ya que Badiou ignora esta dimensión, tiene que reducir la Idea del comunismo a un proyecto político-igualitario[31]. ¿Dónde se encuentra la causa fundamental de esta desviación gnóstica,

---

[29] S. McLemee, «Darkness Becomes Him», *The Nation,* 23 de septiembre de 2008.

[30] Además, ¿debería devolverse la política a lo político, liberarse de la sombra de la filosofía (o la teología)? ¿No ha estado toda política radical *siempre* «suturada» a algún contenido transpolítico (filosófico, teológico...)?

[31] La posición de Badiou procede de su noción excesivamente amplia del Estado, que, de hecho, tiende a solaparse con el estado (de las cosas) en el sentido más amplio. En esta línea, Judith Balso afirmaba –en la conferencia sobre el comunismo celebrada en Londres en marzo de 2009– que las propias

una desviación izquierdista cuyas consecuencias políticas reales son, desde luego, derechistas? Yo afirmaría que se encuentra en la noción de la relación entre Ser y Acontecimiento sobre la que implícitamente se apoya. Badiou –como materialista dialéctico– es consciente del peligro idealista que acecha en la aseveración de la irreductibilidad del Acontecimiento al orden del Ser:

> Tenemos que señalar que, por lo que respecta a su materia, el acontecimiento no es un milagro. Lo que quiero decir es que lo que compone cualquier acontecimiento está siempre extraído de una situación, está siempre relacionado con una singular multiplicidad, con su estado, con el lenguaje que está conectado con él, etc. De hecho, para no sucumbir a una oscurantista teoría de la creación *ex nihilo,* tenemos que aceptar que un acontecimiento no es otra cosa que una parte de una situación dada, no es otra cosa que un fragmento del ser[32].

Las consecuencias de esta clara declaración no están menos claras: no hay ningún Más Allá respecto al Ser, que se inscriba a sí mismo en el orden del Ser; no hay nada excepto el orden del Ser. ¿Cómo podemos interpretar esta absoluta inmanencia del Acontecimiento con el Ser, junto a la aseveración de su radical heterogeneidad? La única manera de resolver este punto muerto es aceptar que la línea que los distingue no es una línea que separa dos órdenes positivos: dentro del orden del Ser, nunca alcanzaremos una frontera más allá de la cual empiece un diferente orden del Acontecimiento. Por eso no hay ninguna manera –pero tampoco ninguna necesidad– de sustraernos a nosotros mismos por completo del «corrupto» orden del Estado: lo que tenemos que hacer es introducir una torsión suplementaria en él, inscribir en él nuestra fidelidad a un Acontecimiento. De esta manera permanecemos dentro del Estado, pero hacemos que el Estado funcione de una manera no estatal (de una manera similar, por ejemplo, al modo en que la poesía, que tiene lugar en el lenguaje, lo gira y lo vuelve contra sí mismo, haciendo que así diga la verdad). Entonces no hay ninguna necesidad de interpretar al asceta gnóstico y retirarse de la caída realidad al aislado espacio de la Verdad: aunque sea heterogénea respecto a la realidad, la Verdad puede aparecer en cualquier lugar dentro de ella.

Lo que esto significa es que la lucha de clases no puede reducirse a un conflicto entre agentes particulares dentro de la realidad social: no se trata de una diferencia entre agentes (que pueda describirse mediante un detallado análisis social), sino de

---

opiniones son parte del Estado. La noción de Estado tiene que ser sobreextendida de esta manera precisamente porque la autonomía de la «sociedad civil» respecto al Estado es ignorada, de manera que el «Estado» tiene que cubrir toda la esfera económica, así como la esfera de las opiniones «privadas».

[32] A. Badiou, *Theoretical Writings,* Londres, Continuum, 2006, p. 43.

un antagonismo («lucha») que constituye a estos agentes. El objetivismo «marxista» debería por ello romperse doblemente: respecto al subjetivo-objetivo *a priori* de la forma mercancía y respecto al antagonismo transobjetivo de la lucha de clases. La verdadera tarea es considerar juntas las dos dimensiones: la lógica trascendental de la forma mercancía, como un modo de funcionamiento de la totalidad social, y la lucha de clases como el antagonismo que corta a través de la realidad social, como su punto de subjetivización. Resulta indicativo de este papel transversal de la lucha de clases que el manuscrito del volumen III de *El capital* se corta precisamente cuando Marx está a punto de proporcionar un claro análisis de clase «objetivo» de una sociedad capitalista moderna:

> La primera pregunta que hay que responder es la siguiente: ¿qué constituye una clase? La respuesta viene naturalmente de la respuesta a otra pregunta: ¿qué hace que los trabajadores asalariados, los capitalistas y los terratenientes constituyan las tres grandes clases sociales?
>
> A primera vista se trata de la identidad de ingresos y de la fuente de ingresos. Hay tres grandes grupos sociales cuyos miembros, los individuos que los forman, viven de los salarios, de los beneficios y de las rentas de la tierra respectivamente; de la realización de su fuerza de trabajo, de su capital y de sus tierras.
>
> Sin embargo, desde este punto de vista, los médicos y los funcionarios, por ejemplo, también constituirían dos clases, ya que pertenecen a dos distintos grupos sociales, cuyos miembros reciben sus ingresos de una única fuente. Lo mismo también sería cierto para la infinita fragmentación de intereses y categorías con la que la división del trabajo social fragmenta a trabajadores, capitalistas y terratenientes; estos últimos, por ejemplo, en propietarios de viñedos, de fincas agrícolas, de bosques, de minas y de piscifactorías.
>
> [Aquí el manuscrito se interrumpe][33].

Este punto muerto no puede resolverse con un nuevo análisis «social objetivo» que proporcione distinciones cada vez más delimitadas; en algún momento el proceso tiene que cortarse con una masiva y brutal intervención de la subjetividad: la pertenencia de clase nunca es un hecho social puramente objetivo, sino que también es siempre el resultado de la lucha y del compromiso subjetivo. Resulta interesante señalar cómo el estalinismo entró en un similar punto muerto en su búsqueda de estas determinaciones objetivas de la pertenencia de clase; recuérdese el *impasse* clasificatorio en el que se encontraron los ideólogos y militantes estalinistas en su lucha por la colectivización en los años 1928-1933. En un intento por explicar en

[33] K. Marx, *Capital: A Critique of Political Economy,* cit., p. 1031.

términos científicos «marxistas» su esfuerzo por aplastar la resistencia campesina, dividieron al campesinado en tres categorías (o clases): los campesinos pobres (sin tierra o con una tierra mínima, trabajadores de otros), aliados naturales de los obreros; y los campesinos medios autónomos, que oscilaban entre los explotados y los explotadores; y los campesinos ricos, los «kulaks» (que empleaban a otros trabajadores, les prestaban dinero o semillas), los cuales eran el explotador «enemigo de clase» y que, como tal, tenía que ser «eliminado». Sin embargo, en la práctica, esta clasificación se hizo cada vez más borrosa e impracticable: en una situación de pobreza generalizada, no se podía aplicar un criterio claro y las otras dos clases de campesinos a menudo se unían a los *kulaks* en su resistencia a la colectivización forzada. Por lo tanto, se introdujo una categoría adicional, la del «subkulak», un campesino que, aunque era demasiado pobre en términos de su situación económica como para ser considerado un *kulak* propiamente dicho, no obstante compartía la actitud «contrarrevolucionaria». El «subkulak» era, así,

> un término sin ningún contenido real incluso para los criterios estalinistas, pero al que simplemente, de forma bastante poco convincente, se le presentaba como si lo tuviera. Como estaba oficialmente establecido, «por *kulak* entendemos al portador de ciertas tendencias políticas que muy frecuentemente son visibles en el subkulak, masculino y femenino». Por estos medios, cualquier campesino era susceptible de deskulakización; y la noción de «subkulak» fue ampliamente utilizada, aumentando la categoría de las víctimas muy por encima de los cálculos oficiales más elevados del número de *kulaks* propiamente dichos[34].

No sorprende que los ideólogos y economistas oficiales finalmente renunciaran al esfuerzo por proporcionar una definición «objetiva» del *kulak:* «Las razones ofrecidas en una declaración del Sóviet eran que "las viejas actitudes del *kulak* casi han desaparecido, y las nuevas no se prestan al reconocimiento"»[35]. El arte de identificar a un *kulak* ya no era cuestión de un análisis social objetivo; se convirtió en una cierta clase de compleja «hermenéutica de la sospecha», de identificación de las «verda-

---

[34] R. Conquest, *The Harvest of Sorrow,* Nueva York, Oxford University Press, 1986, p. 119. El breve relato de 1931 de Andrei Platonov «Vprok» («Para uso futuro») se refería irónicamente a estas subdivisiones: «Las discriminaciones entre *bedniaki, seredniaki, kulaki* y *podkulachniki* rápidamente se volvieron confusas, y el narrador se encuentra con un autodefinido "combatiente contra el daño secundario" que crípticamente explica que el "daño secundario alimenta al principal"». (T. Seifrid, *Andrei Platonov,* Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 138). O, como decía el propio Platonov en su *Foundation Pit,* el militante del Partido comprometido en una fiera campaña de *deskulakización* acaba él mismo en la «ciénaga izquierdista de la oposición de derechas».

[35] R. Conquest, *op. cit.,* p. 120.

deras actitudes políticas» ocultas en un individuo por debajo de sus engañosas proclamaciones públicas, lo que llevó a *Pravda* a admitir que «incluso los mejores militantes a menudo no pueden descubrir a un *kulak*»[36].

Todo esto señala hacia la mediación dialéctica de las dimensiones «objetivas» y «subjetivas»: el «subkulak» ya no designa una categoría social «objetiva»; designa el punto en el que el análisis social objetivo se desmorona y la actitud política subjetiva se inscribe directamente a sí misma en el orden «objetivo». En lacanés, *«el subkulak» es el punto de subjetivización de la «cadena objetiva»: campesino pobre - campesino medio - kulak.* No es una subcategoría (o subdivisión) «objetiva» de la clase de los «kulaks», el «subkulak» es una especie que desborda a su propio género (el de los kulaks), ya que los «subkulaks» también se encuentran entre los campesinos medios e incluso entre los campesinos pobres. En resumen, el «subkulak» nombra una división política como tal, al Enemigo cuya presencia atraviesa *todo* el cuerpo social del campesinado y que puede encontrarse en todas partes, en las tres clases campesinas: el «subkulak» da nombre al elemento excesivo que atraviesa todas las clases y cuyo brote debe ser eliminado.

Por ello, regresando a Marx, no es una cuestión de justicia poética, sino de justicia teórica, el hecho de que el manuscrito del tercer volumen de *El capital* se interrumpa con un análisis de clase; habría que interpretar esta interrupción no como una señal de la necesidad de cambiar el enfoque teórico desde un análisis social objetivo a otro más subjetivo, sino como una indicación de la necesidad de volver reflexivamente el texto sobre sí mismo, de darse cuenta de que todas las categorías que había analizado el texto hasta ese momento, empezando por la simple mercancía, habían implicado la lucha de clases. También es así como habría que problematizar el fatídico paso desde *Historia y conciencia de clase,* de Lukács, hasta *Dialéctica de la Ilustración,* de Adorno y Horkheimer: mientras que ambas obras ponen en primer plano el tema del fetichismo y la reificación –de una «distorsión» ideológica que funciona como una cierta clase de trascendental *a priori* histórico de las sociedades capitalistas–, en Lukács este tema todavía está concebido como el anverso de una dinámica concreta de lucha de clases, mientras que Adorno y Horkheimer cortan este vínculo, remontando la fuente de la reificación y la alienación hasta la «razón instrumental», la voluntad de dominación / manipulación tecnológica que funciona como una cierta clase de *a priori* de toda la historia humana, pero que ya no está enraizada en ninguna formación histórica concreta. De ese modo, la totalidad global ya no es la del capitalismo o la de la producción de mercancías: el propio capitalismo se convierte en una de las manifestaciones de la razón instrumental. Se puede observar esta «desaparición de la historia de clases» en la historia del propio

[36] *Ibid.*

manuscrito de *Dialéctica de la Ilustración:* cuando Adorno y Horkheimer revisaron el manuscrito original de 1944 para su publicación en 1947, la principal tendencia que se puede apreciar en todas las revisiones y correcciones fue el borrado de las referencias al capitalismo y a la lucha de clases[37].

La teoría del valor-trabajo, revisitada

Finalmente, esto nos lleva a la decisiva cuestión que afecta a cualquier reactivación que se quiera hacer de la crítica marxista de la economía política: la cuestión de la explotación y de la así llamada «teoría del valor-trabajo», normalmente considerada el eslabón más débil de la cadena teórica de Marx. Postone afronta esta cuestión directamente, partiendo de la premisa de que «la teoría del valor-trabajo» no es una teoría general (transhistórica), sino una teoría del papel específico que desempeña el trabajo en una sociedad capitalista. Esta especificación está relacionada con el hecho de que solo en las sociedades capitalistas, en las que las mercancías se producen para el mercado, podemos hablar sobre el «carácter doble» del trabajo, sobre la división entre trabajo concreto y trabajo abstracto. Preguntado sobre su interpretación de la «diferenciación que hace Marx entre, por un lado, el trabajo como una actividad socialmente mediadora, esto es, en su dimensión abstracta y por la otra como una manera de producir específicos y concretos valores de uso, esto es, de participar en la producción de bienes particulares», una interpretación que insiste en que esta diferenciación no existía en las formas premodernas de organización social, Postone hace hincapié en que

> el trabajo abstracto no es simplemente una abstracción del trabajo, esto es, no es el trabajo en general, sino el trabajo actuando como una actividad socialmente mediadora [...] El trabajo hace algo en el capitalismo que no hace en otras sociedades. Por eso, en términos de Marx, es tanto trabajo concreto, es decir, una actividad específica que transforma materiales de una forma determinada con un objetivo muy particular, como trabajo abstracto, es decir, un medio de adquirir los bienes de otros [...] A partir de esta perspectiva muy abstracta, Marx desarrolla toda la dinámica del capitalismo. A mí me parece que para Marx el tema central no es solamente que el trabajo esté explotado –el trabajo está explotado en todas las sociedades exceptuando quizá las de cazadores-recolectores–, sino, más bien, que la explotación del trabajo se lleva

[37] Véase W. van Reijen y J. Bransen, «The Disappearance of Class History in *Dialectic of Enlightenment*», en M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialectic of Enlightment,* Stanford, Stanford University Press, 2002, pp. 248-252 [ed. cast.: *Dialéctica de la Ilustración,* Madrid, Akal, 2007].

a cabo mediante estructuras que constituye el propio trabajo. Así, por ejemplo, si en una sociedad basada en los campesinos te libras de los aristócratas, resulta concebible que los campesinos posean sus propias parcelas de terreno y vivan de ellas. Sin embargo, si te libras de los capitalistas no te estás librando del capital. La dominación social continuará existiendo en esa sociedad mientras no te libres de las estructuras que constituyen el capital[38].

Postone también proporcionaba una respuesta precisa al reproche de que la teoría del trabajo de Marx supone una equivocación lógica bastante evidente. Marx primero critica la idea (la ilusión ideológica que se impone a sí misma «a primera vista») de que valor de cambio es un término puramente relacional, el resultado de comparar una mercancía con otra, no la propiedad intrínseca de una mercancía:

> El valor de cambio, a primera vista, se presenta a sí mismo como una relación cuantitativa, como la proporción en la que los valores de uso de una clase son intercambiados por los de otra, una relación que cambia constantemente con el tiempo y el lugar. De ahí que el valor de cambio parezca ser algo accidental y puramente relativo y, en consecuencia, un valor intrínseco; *i.e.,* un valor de cambio que está inseparablemente conectado a las mercancías, que es inherente a ellas, parece una contradicción en sus términos[39].

Si esto es una falsa apariencia, ¿cuál es, entonces, el verdadero estatus del valor de cambio? Aquí llega la sorpresa: aunque sea intrínseco en vez de relacional, *no* es intrínseco en el sentido de que sea una propiedad natural de la mercancía como objeto:

> El valor de cambio de las mercancías debe ser capaz de ser expresado en términos de algo común a todas ellas, algo de lo que representan una mayor o menor cantidad. Este «algo» común no puede ser una propiedad geométrica, química o cualquier otra propiedad natural de las mercancías. Semejantes propiedades reclaman nuestra atención solamente en la medida en que afectan a la utilidad de esas mercancías, en que las convierten en valores de uso. Pero el intercambio de mercancías es, evidentemente, un acto caracterizado por una total abstracción del valor de uso [...] Como valores de uso, las mercancías son por encima de todo de diferentes cualidades, pero como valores de cambio son simplemente diferentes cantidades, y consecuentemente no contienen un

---

[38] «Marx after Marxism: An Interview with Moishe Postone», B. Blumberg y P. Nogales, marzo de 2008, disponible *online* en http://platypus1917.home.comcast.net.

[39] K. Marx, *Capital,* vol. I, cit., p. 43.

solo átomo de valor de uso. Si entonces dejamos al margen el valor de uso de las mercancías, solo les queda una propiedad común, la de ser productos del trabajo[40].

¿No es este extraño valor intrínseco universal –de un tipo totalmente diferente a todas las propiedades naturales (físicas) de la mercancía como objeto– una propiedad puramente metafísica (espiritual)? Cuando consideramos a las mercancías como productos del trabajo abstracto,

> en cada caso no queda nada de ellas salvo la misma objetividad fantasmal [...] Como cristales de esta sustancia social que es común a todas ellas, son valores; valores de mercancía [...] Ni un átomo de materia entra en la objetividad de la mercancía como valor; en esto es lo directamente opuesto a la toscamente sensual objetividad de las mercancías como objetos físicos [...] Las mercancías poseen un carácter objetivo como valores solamente en la medida en que todas ellas son expresiones de una idéntica sustancia social, el trabajo humano, de que su carácter objetivo como valor es puramente social[41].

Así que, ¿cuál es el estatus exacto de esta «objetividad fantasmal»? ¿No es Marx aquí un realista ontológico en el sentido tomista medieval, que reclama que lo universal tiene una existencia autónoma dentro del objeto, pero más allá de sus propiedades físicas? Es más, ¿no incurre aquí en una descarado *petitio principii*? El paso desde el valor de uso al valor de cambio (basado exclusivamente en el tiempo de trabajo empleado en la mercancía) no es el paso de lo particular a lo universal: si nos abstraemos de las propiedades concretas que explican el valor de uso de una mercancía, lo que queda es, evidentemente, el uso (la utilidad) como tal, como una propiedad abstracta que comparten todas las mercancías; y de una manera totalmente simétrica, el que «ser-el-producto-del-trabajo» sea la propiedad común de todas las mercancías es una abstracción del particular trabajo concreto que proporcionaba a una mercancía en particular su valor de uso.

La respuesta a esto es que el valor (de cambio) es una categoría social, vinculada a la manera en que el carácter social de la producción queda inscrito en una mercancía: la relación entre valor de uso y valor (de cambio) no es la de lo particular con lo universal, sino la que existe entre los diferentes usos de la misma mercancía, primero como un objeto que satisface alguna necesidad, después como un objeto social, como una muestra de las relaciones entre sujetos. El valor se refiere a productos (mercancías) como entidades sociales, es la impronta del carácter social de una mercancía y *por esto el trabajo es su única fuente;* una vez que vemos que el valor se re-

---

[40] *Ibid.*, p. 44.

[41] *Ibid.*, pp. 45 y 55.

fiere a «relaciones entre la gente», reclamar que su fuente es el trabajo se vuelve casi una tautología. En otras palabras, la única fuente del valor es el trabajo humano, porque el valor es una categoría social que mide la participación de cada individuo trabajador en la totalidad del trabajo social; reclamar que el capital y el trabajo son ambos «factores» que crean valor es lo mismo que afirmar que el capital también es, junto a los trabajadores, un miembro de la sociedad humana.

Solamente en el capitalismo la explotación está «naturalizada», inscrita en el funcionamiento de la economía, y no es el resultado de una presión y violencia extraeconómica. Por esta razón, con el capitalismo disfrutamos de la libertad e igualdad personal: no hay necesidad de una explícita dominación social, ya que la dominación ya está implícita en la estructura del proceso de producción. Esta también es la razón por la que la categoría del valor excedente resulta aquí decisiva: Marx siempre recalcó que el intercambio entre el trabajador y el capitalista se produce «solo» en el sentido de que los trabajadores (por lo general) cobran el valor completo de su fuerza de trabajo como mercancía; aquí no hay una «explotación» directa, no es que los trabajadores «no reciban todo el valor de la mercancía que están vendiendo a los capitalistas». Su explotación se produce porque la fuerza de trabajo como mercancía tiene el paradójico carácter de producir más valor de lo que vale en sí misma. Este proceso está ofuscado en la ideología «burguesa» del mercado. Podemos encontrar un ejemplo contemporáneo en Tim Hartford, que empieza su análisis de la economía de mercado con un «vuelo de la fantasía», imaginando el «mundo de la verdad»:

> Un mundo donde los mercados son completos, libres y competitivos. En realidad tenemos las mismas posibilidades de alcanzar un mundo con mercados completos, libres y competitivos que los abogados célebres de empezar a decir la verdad a todo el mundo.
>
> Por ello puede que estés preguntándote por qué has leído un capítulo [...] sobre alguna singular fantasía de un economista. La respuesta es que la fantasía nos ayuda a entender por qué surgen los problemas económicos y también a movernos en la dirección adecuada. Sabemos que un mundo de mercados perfectos combinado con el enfoque más ventajoso es lo mejor que vamos a obtener. Cuando las economías del mundo real funcionan defectuosamente, sabemos buscar los fallos del mercado y hacer lo mejor para arreglarlos[42].

Los tres grandes problemas que producen los fallos del mercado son la carencia de poder, la información incompleta y las externalidades. (El cuarto problema –la imparcialidad– puede tratarse mediante el «enfoque ventajoso».) Lo que Hartford presenta

[42] T. Hartford, *The Undercover Economist,* Londres, Abacus, 2007, pp. 77-78 [ed. cast.: *El economista camuflado,* Barcelona, Planeta, 2008].

aquí ¿es una abstracción racional o una fantasía *stricto sensu,* concretamente una construcción que confunde sus antagonismos, reduciéndolos a accidentales complicaciones secundarias? ¿El mercado puro es una simbólica ficción *racional?* ¿Sus fallos son simples distorsiones contingentes o son estructuralmente necesarios, es decir, son *síntomas?* La idea utópica del mercado capitalista es que, en principio, es posible corregir los fallos del mercado tomando en cuenta externalidades y cosas por el estilo. En un conocido pasaje de *El capital,* Marx, irónicamente, designaba la esfera del mercado dentro de cuyas fronteras se produce la compraventa de la fuerza de trabajo como el

> mismo Edén de los innatos derechos del hombre. Allí solo gobiernan la Libertad, la Igualdad, la Propiedad y Bentham. La Libertad porque tanto el comprador como el vendedor de una mercancía, digamos la fuerza de trabajo, solamente están constreñidos por su libre voluntad. Suscriben un contrato como agentes libres, y el acuerdo al que llegan no es otra cosa que la forma en la que dan expresión legal a su voluntad común. La Igualdad porque cada uno de ellos entra en relación con el otro como el simple propietario de mercancías, e intercambian equivalente por equivalente. La Propiedad porque cada uno de ellos dispone solamente de lo que es suyo. Y Bentham, porque cada uno mira por sí mismo. La única fuerza que les une y les pone en relación con el otro es el egoísmo, la ganancia y los intereses privados de cada cual. Cada uno mira solamente por sí mismo, y nadie se preocupa por los demás, y precisamente porque lo hacen así, todos ellos, de acuerdo con la armonía preestablecida de las cosas, o bajo los auspicios de una sagaz providencia, trabajan juntos para su mutuo beneficio, por la riqueza común y el interés de todos[43].

Sin embargo, en el momento en que prestamos una atención más detallada a lo que sucede en el intercambio del mercado entre el vendedor y el comprador de la fuerza de trabajo,

> podemos percibir un cambio en la fisonomía de nuestros personajes. Aquel que antes era el propietario del dinero, ahora da un paso al frente como capitalista; el poseedor de la fuerza de trabajo le sigue como su trabajador. El uno con un aire de importancia, sonriendo, resuelto a hacer negocios; el otro, tímido y retraído, como alguien que está trayendo su propia piel al mercado y no tiene nada que esperar excepto una buena tunda.

Una específica mercancía del mercado –el trabajador vendiendo su fuerza de trabajo– es de este modo el síntoma, la necesaria excepción que viola en todos lo sentidos las reglas ideales del mercado: en términos de carencia de poder, el capita-

[43] K. Marx, *Capital,* vol. I, cit., p. 195.

lista disfruta *a priori* de una ventaja estructural; en relación a la información, el acceso del capitalista es *a priori* más completo, ya que él organiza todo el proceso y trata con el mercado vendiendo los productos; y, en cuanto a las externalidades, el capitalista puede ignorarlas, mientras que el trabajador *es* en sí mismo (como persona que no es *solamente* un trabajador) la externalidad afectada. De acuerdo con lo que los economistas llaman la «ley del precio único», productos idénticos ofrecidos al mismo tiempo, en el mismo lugar, con los precios claramente visibles, acabarán en el mismo precio. La consecuencia clave de esta ley es que es el precio más bajo el que queda universalizado: si hay 19 trabajadores solicitando 18 puestos idénticos y uno de ellos está dispuesto a trabajar solamente por 40 dólares diarios, todos tendrán que trabajar por esa suma. Lo mismo hubiera sucedido en la dirección opuesta, pero ya que, si descontamos las excepciones, hay un excedente real de trabajadores respecto a los trabajos, esta «ley del precio único» coloca a los trabajadores en una gran desventaja estructural. Ahí reside el papel del ejército de reserva de los desempleados: simplemente, un pequeño porcentaje de desempleados puede hacer descender considerablemente los salarios, porque su disposición a trabajar por salarios más bajos representa una amenaza para todos los que tienen trabajo[44].

Lo que complica aún más el panorama es la paradoja a la que se refiere Hartford cuando habla de «los hombres que conocían el valor de la nada». Deberíamos complicar la fórmula de Hartford trazando un paralelismo con la historia de Stephen Jay Gould sobre la relación entre el peso y el precio de las barritas de chocolate Hershey: la compañía reducía gradualmente el peso del producto, luego lo volvía a aumentar (sin llegar al peso original) y elevaba el precio, entonces gradualmente lo volvía a reducir y así sucesivamente; si llevamos esta tendencia a su conclusión, en algún punto que puede calcularse con exactitud la compañía estará vendiendo un envase sin nada dentro, y esta nada tendrá un precio que puede determinarse con exactitud. Esto es el beneficio: el precio de la «nada» por la que pagamos cuando compramos algo a un capitalista. La economía capitalista cuenta con el precio de la nada, con referencia a un cero virtual que tiene un precio exacto.

---

[44] Hartford muestra convincentemente la sabiduría de Deng en China: en vez de la terapia de choque impuesta en Rusia, Deng gradualmente abrió espacio para el capitalismo *en los márgenes,* no solo en el margen geográfico («zonas libres» exclusivas) o en las esferas marginales de la producción (pequeños artesanos y servicios), sino también en los márgenes de la producción dentro de una compañía individual, teniendo presente la lección básica del mercado de que lo que realmente importa es el coste marginal (el coste de producir de una manera rentable una unidad más de un producto): las empresas estatales no fueron privatizadas directamente, primero simplemente se les dio la opción de vender sus excedentes (sobre la cuota del Estado) en el mercado libre. ¿Qué pasaría si, lejos de ser un fenómeno limitado, este papel marginal pudiera ser aceptado como un modelo para el futuro, que permitiera al capitalismo un espacio marginal, donde la economía del mercado garantizara la óptima distribución de los recursos?

Esta nada es el «significante sin un significado», el nombre de marca por el que pagamos cuando compramos Coca-Cola en vez de alguna anónima bebida de cola. Imaginemos una compañía totalmente «externalizada», por ejemplo Nike, que no solamente «externaliza» su producción material (con contratistas en Indonesia o América Central), la distribución de sus productos, su estrategia de *marketing* y las campañas publicitarias, sino también el propio trabajo de diseño en alguna selecta agencia de diseño y, encima de todo eso, pide prestado dinero a un banco. Así, Nike no será «nada en sí misma»; nada excepto el puro nombre de marca «Nike», el vacío Significante-Amo que connota la experiencia cultural de pertenecer a cierto «estilo de vida». Aquí es donde se quedan cortas las polémicas sobre el papel fetichizado del logotipo en nuestras vidas diarias: pasan por alto cómo la eficacia de ciertos logotipos resulta parasitaria de una cierta brecha (entre el Significante-Amo y la cadena de significantes «normales» que pertenece al lenguaje como tal; nunca podemos tener un lenguaje cuyos términos designen directamente a la realidad, circunvalando la connotación del «estilo de vida».

Si en el mercado todo está en venta, eso también incluye a todas las paradojas autorreferenciales: también hay un mercado para capitalistas (que se ocupa de los préstamos de los bancos), un mercado para los bancos y un mercado para los propios nombres de marca. Por ejemplo, si una compañía de toda la vida, con un nombre conocido, entra en bancarrota y todo lo que le queda es el nombre, este nombre todavía puede venderse. Así podemos decir que, cuando pagamos más por una mercancía debido a su nombre de marca, estamos pagando el precio extra por Nada, por el mero significante, no por las cualidades positivas del producto. El interés del capitalista está en maximizar la parte del precio de un producto que cubre el nombre de marca, ya que esta parte es puro beneficio, un pago por nada; lo ideal sería vender un simple nombre de marca y así sacar dinero a cambio de nada. Desde luego, este ideal es un punto asintótico imposible; un producto del mercado real nunca puede llegar a esta posición pura, ya que nadie está dispuesto a pagar por nada más que un nombre (excepto otro productor que quiere un nombre de marca previamente conocido que adscribir a sus propios productos); así, cada producto tiene que parecer que ofrece alguna satisfacción más allá de su nombre de marca: no se compra Nike como tal, sino zapatillas de deporte, camisetas o algún otro objeto adscrito a su nombre. El arte está en encontrar el punto límite (el mínimo contenido positivo de un producto y el máximo de nombre de marca) en el que el consumidor está todavía dispuesto a comprar.

El proceso de establecer este punto límite implica sus propias paradojas. Hace un siglo, Vilfredo Pareto fue el primero en describir la así llamada regla del 80 / 20 de la vida social (no solo de ella): el 80 por 100 de la tierra pertenece al 20 por 100 de la gente; el 80 por 100 de los beneficios están producidos por el 20 por 100 de los empleados; el

80 por 100 de las decisiones se toman en el 20 por 100 del tiempo de la reunión; el 80 por 100 de los enlaces de la web dirigen hacia menos del 20 por 100 de las páginas web; el 80 por 100 de los guisantes los producen el 20 por 100 de las vainas, etc. Como han sugerido algunos economistas y analistas sociales, la actual explosión de productividad económica nos enfrenta con el caso final de esta regla: la economía global está tendiendo hacia un estado en el que solamente el 20 por 100 de la fuerza de trabajo hará todo el trabajo necesario, de manera que el 80 por 100 de la población se volverá básicamente irrelevante y con ningún uso, potencialmente desempleada. Esta regla del 80 / 20 procede de lo que se llama «redes de libre-escala», en las que un pequeño número de nodos con el mayor número de enlaces viene seguido por un número cada vez mayor de nodos, con un número cada vez menor de enlaces. Un ejemplo: entre cualquier grupo de gente, un número pequeño de sus miembros conoce (tiene enlaces) a un gran número de otra gente, mientras que la mayoría de ellos solamente conocen a un pequeño número de gente; las redes sociales forman «nodos» espontáneamente, gente con un gran número de enlaces con otra gente. En semejante red de libre-escala sigue existiendo la competencia: mientras que la distribución de conjunto sigue siendo la misma, la identidad de los nodos superiores cambia constantemente: un recién llegado reemplazando a los anteriores ganadores. Sin embargo, algunas redes pueden sobrepasar un umbral crítico más allá del cual la competencia se desmorona y el ganador se lleva todo: un nodo se apropia de todos los enlaces, sin dejar ninguno para el resto. Esto es, en esencia, lo que pasó con Microsoft, que surgió como el nodo privilegiado en la industria del *software:* se apoderó de todos los enlaces, es decir, de alguna manera tenemos que relacionarnos con Microsoft para comunicarnos con otras entidades. Desde luego, la gran cuestión estructural es: ¿qué es lo que define el umbral, qué redes tienden a sobrepasar ese umbral, más allá del cual la competencia se desmorona y el ganador se lleva todo?[45].

Si tenemos plenamente en cuenta este proceso, nos veremos obligados a cuestionar una de las suposiciones básicas de la ideología del mercado: la idea de que cuando, bajo condiciones ideales, se permite al mecanismo del mercado un funcionamiento libre y sin trabas, el equilibrio resultante –el punto donde se cruzan la oferta y la demanda, es decir, donde una mercancía se vende por un determinado precio– reflejará un punto «natural» óptimo, que no es contingente en sí mismo ni el resultado del juego de la competencia, sino que es esa X alrededor de la que circulan la oferta y la demanda, alrededor de la que flota el precio. Sin embargo, ¿qué pasaría si este punto de equilibrio no fuera «natural», sino «artificial», si estuviera determinado por el autorreferente juego del mercado? John Maynard Keynes recogió con precisión esta autorreferencialidad cuando comparó al mercado de valores con un

[45] Véase A.-L. Barabasi, *Linked,* Nueva York, Plume, 2003, capítulos VI y VIII.

estúpido concurso en el que los participantes tienen que escoger a la chica más guapa entre un centenar de fotografías:

> No se trata de elegir a aquellas que según nuestro juicio son realmente las más guapas, ni siquiera a aquellas que la opinión media considerará genuinamente las más guapas. Tenemos que alcanzar el tercer grado, donde dedicamos nuestra inteligencia a anticipar lo que la opinión media espera que sea la opinión media[46].

¿Qué pasaría si esta autorreferencialidad inherente al juego del mercado fuera tan fuerte que *la X alrededor de la que oscila el precio no estuviera dada por adelantado, sino que fuera generada por el mismo proceso del mercado*? Lo que esto significa, en términos de alguna manera más sencillos, es que *en el mercado no es el mejor (por ejemplo, la chica más guapa) el que triunfa.* La razón por la que Microsoft triunfó sobre sus competidores –o, en los tiempos de la competencia sobre el vídeo, VHS triunfó sobre Betamax– tenía menos que ver con la calidad inherente del producto en relación con el precio que con la «suerte» de la compañía para explotar los mecanismos del mercado. Los mecanismos autorreferenciales que funcionan aquí son múltiples; bastará con mencionar cómo el *marketing* de un objeto, y su oferta en general, crea en sí mismo (o por lo menos afecta) su demanda, de la misma manera que, como Iván Illich demostró convincentemente a propósito de la industria de la sanidad, los nuevos avances en los procedimientos médicos y farmacéuticos amplían el alcance de lo que experimentamos como el dominio de nuestras vidas que puede ser tratado con prácticas médicas; en una extrapolación *ad absurdum,* toda nuestra vida, incluyendo nuestra agonía, se convierte en una estresante experiencia que curar. Otro mecanismo autorreferencial semejante es la propia disponibilidad: Microsoft triunfó no porque su *software* fuera «el mejor», sino porque logró imponerse como el «estándar» de su campo. Esta no es una explicación tautológica; para que un producto se imponga como el estándar de su campo tiene que realizarse un montón de trabajo que fundamentalmente no se refiere a sus cualidades inherentes, sino más bien a su *marketing* y distribución.

De Hegel a Marx... y vuelta

La llamada teoría del valor-trabajo de Marx tiene, por lo tanto, un nombre poco apropiado: no debería interpretarse de ninguna manera como una afirmación de que hay que desechar el intercambio, o su papel en la formación del valor, como una

---

[46] J. Maynard Keynes, *General Theory of Employment, Interest and Money,* Londres, Macmillan, 1967, p. 156 [ed. cast.: *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero,* México DF, Fondo de Cultura Económica, 2003].

mera apariencia que oculta el hecho decisivo de que el trabajo es el origen del valor. Más bien hay que concebir la aparición del valor como un proceso de mediación por el cual el valor «desecha» su uso; el valor *es* valor-excedente sobre el valor de uso. El equivalente general de los valores de uso *tenía* que ser privado de valor de uso, tenía que funcionar como una pura potencialidad de valor de uso. La esencia es apariencia como apariencia; el valor es valor de cambio *como* valor de cambio; o, como Marx señalaba en el manuscrito original de los cambios a la primera edición de *El capital:* «La reducción de diferentes trabajos privados concretos a esta abstracción *(Abstraktum)* del mismo trabajo humano se alcanza solamente mediante el intercambio que de hecho postula los productos de diferentes trabajos como iguales entre sí»[47]. En otras palabras, el «trabajo abstracto» es una relación-valor que se constituye a sí misma solo en el intercambio, no es la propiedad sustancial de una mercancía independientemente de sus relaciones con otras mercancías. Para los marxistas ortodoxos, semejante noción «relacional» del valor ya supone un compromiso con la economía política «burguesa» que ellos descartan como una «teoría monetaria del valor»; sin embargo, la paradoja es que estos mismos «marxistas ortodoxos» experimentan una regresión a la noción «burguesa» del valor: conciben el valor como inmanente a la mercancía, como su propiedad, y de ese modo naturalizan su «objetividad espectral», que es la apariencia fetichizada de su carácter social.

Aquí no nos estamos ocupando de simples sutilezas teóricas, la determinación precisa del estatus del dinero tiene decisivas consecuencias político-económicas. Si consideramos el dinero como una forma secundaria de expresión del valor que existe «en sí mismo» en una mercancía antes de su expresión, es decir, si el dinero es para nosotros un simple recurso secundario, un medio práctico que facilita el intercambio, entonces se abre la puerta a la ilusión, a la que sucumben los seguidores de izquierda de Ricardo, de que sería posible remplazar el dinero por simples pagarés que indicaran la cantidad de trabajo realizado por su portador, dándole a él o a ella el derecho a la parte correspondiente del producto social; como si por medio de este directo «dinero-trabajo» se pudiera evitar todo el «fetichismo» y asegurar que cada trabajador reciba «su valor completo». El punto del análisis de Marx es que este proyecto ignora las determinaciones formales del dinero que hacen que el fetichismo sea un efecto necesario.

En otras palabras, cuando Marx define el valor de cambio como el modo de apariencia del valor, hay que movilizar todo el peso hegeliano de la oposición entre esencia y apariencia: la esencia existe solamente en la medida en que aparece, no preexiste a su apariencia. De la misma manera, el valor de una mercancía no es una

[47] *MEGA* (Marx-Engels-Gesamtausgabe), Abteilung II, Band 6, Berlín, Dietz Verlag, 1976, p. 42.

intrínseca propiedad sustancial que existe independientemente de su apariencia en el intercambio. Lo que esto significa es que la distinción de Marx entre trabajo concreto y trabajo abstracto también resulta inadecuada: en un sentido hegeliano, el trabajo «concreto» (un individuo que trabaja con un objeto natural, transformándolo para que satisfaga alguna necesidad humana) es una abstracción de la red de relaciones sociales concretas dentro de la cual siempre se produce. Esta red de relaciones sociales se inscribe a sí misma en la categoría de trabajo precisamente en la forma de su opuesto, de trabajo «abstracto», y en su producto, una mercancía, en la forma de su valor (como opuesto a su valor de uso):

> El «trabajo concreto» se refiere al hecho de que en todas las sociedades alguna forma de lo que consideramos actividad trabajadora media en la interacción de los humanos con la naturaleza. El «trabajo abstracto» [...] significa que, en el capitalismo, el trabajo también tiene una singular función social; actúa de mediador en una nueva forma de interdependencia social [...] En una sociedad en la que la mercancía es la categoría estructuradora básica del conjunto, el trabajo y sus productos no están socialmente distribuidos por lazos tradicionales, normas, o relaciones de poder y dominación declaradas –es decir, por relaciones sociales manifiestas–, como sucede en otras sociedades. En vez de ello, el propio trabajo reemplaza a esas relaciones, sirviendo como una cierta clase de medio cuasiobjetivo por el cual se adquieren los productos de otros. [...] En los trabajos de madurez de Marx, entonces, la noción de la centralidad del trabajo respecto a la vida social no es una proposición transhistórica. No se refiere al hecho de que la producción material es siempre una precondición de la vida social. Tampoco quiere decir que signifique que la producción material es la dimensión más esencial de la vida social en general, incluso del capitalismo en particular. Más bien, se refiere a la constitución, históricamente específica, que hace el trabajo en el capitalismo de las relaciones sociales que caracterizan fundamentalmente a esa sociedad[48].

En este preciso sentido, la dinámica de la forma mercancía es la «universalidad concreta», el principio determinante que impregna toda la totalidad social, que genera sus formas más abstractas / formales de autoconciencia, como la experiencia paradigmáticamente moderna de la antinomia entre el «individuo libremente autodeterminado y la sociedad como una esfera extrínseca de la necesidad objetiva»:

> La teoría de Marx del valor proporciona la base para un análisis del capital como una forma de mediación y riqueza socialmente constituida, cuya característica funda-

[48] M. Postone, «Rethinking Marx (in a Post-Marxist World)», cit.

mental es una tendencia hacia su expansión ilimitada [...] En los términos de Marx, a partir de un contexto precapitalista caracterizado por relaciones de dependencia personal surgió uno nuevo, caracterizado por la libertad personal del individuo dentro de un marco social de «dependencia objetiva». Los dos términos clásicos de la moderna oposición antinómica –el individuo libremente autodeterminado y la sociedad como una esfera extrínseca de necesidad objetiva– están, para el análisis de Marx, constituidos históricamente con el ascenso y propagación de la forma de relaciones sociales determinada por la mercancía[49].

El filósofo que elaboró esta antinomia entre el «individuo libremente autodeterminado y la sociedad como una esfera extrínseca de necesidad objetiva» como un rasgo clave de la modernidad es, desde luego, Hegel. También fue Hegel quien percibió claramente el vínculo entre la antinomia en su aspecto social (la coexistencia de la libertad individual y de la necesidad objetiva en la forma del gobierno de los mecanismos del mercado) y su aspecto religioso (el protestantismo, con sus antinómicos temas de la responsabilidad individual y la predestinación). Por eso, filosóficamente, el punto clave aquí es la ambigüedad de la referencia a Hegel. En primer lugar, hay autores, desde Althusser a Karatani, que desde diferentes posiciones teóricas rechazan la referencia a Hegel en la crítica de Marx de la economía política como un «devaneo» superfluo (como la posterior devaluación de Lacan de su referencia a Heidegger). Karatani, por ejemplo, insiste en que, a pesar de que la *Darstellung* de Marx del autodesarrollo del capital está llena de referencias hegelianas, el automovimiento del capital se encuentra lejos de ser equivalente al automovimiento circular de la Noción (de Espíritu) hegeliana: para Marx la cuestión es que este movimiento nunca se recupera a sí mismo, que nunca recupera su crédito, que su resolución queda pospuesta para siempre, que la crisis es su constituyente más profundo (la señal de que el Todo del capital es la no Verdad, como Adorno hubiera dicho), por lo que su movimiento es el de una «falsa infinidad», reproduciéndose a sí misma para siempre:

A pesar de su hegeliano estilo descriptivo [...] *El capital* se diferencia de la filosofía de Hegel por su motivación. El fin de *El capital* nunca es el «espíritu absoluto». *El capital* revela el hecho de que el capital, aunque organice el mundo, no puede sobrepasar sus propios límites. Es una crítica kantiana del mal contenido impulso del capital / razón para autorrealizarse más allá de sus límites[50].

---

[49] *Ibid.*

[50] K. Karatani, *Transcritique: On Kant and Marx,* Cambridge, MA, Massachusetts Institute of Technology Press, 2005, p. 9.

Resulta interesante señalar que ya fue Adorno quien, en sus *Tres estudios sobre Hegel,* caracterizaba críticamente el sistema de Hegel, en los mismos términos «financieros», como un sistema que vive a expensas de créditos que nunca puede devolver[51]. Sin embargo, en primer lugar tenemos que observar que el Absoluto de Hegel no es un «absoluto» en el ingenuo sentido de alcanzar la plena autoidentidad: no finaliza, sino que se ve atrapado para siempre en un círculo eternamente repetido de autorreproducción; recuérdese la imagen de Hegel de la Idea disfrutando de su eterno ciclo de perderse a sí misma y reapropiarse de su otredad. En segundo lugar, la crítica de Marx es precisamente *no* kantiana, ya que concebía la noción de límite en el sentido propiamente hegeliano: como una fuerza motivadora *positiva,* que empuja al capital más y más lejos en su incesante autorreproducción, no en el sentido kantiano de una limitación negativa. En otras palabras, lo que no es visible desde el punto de vista kantiano es cómo «el mal contenido impulso del capital / razón para autorrealizarse más allá de su límite» es totalmente consustancial con este límite. La «antinomia» central del capital es su fuerza impulsora, ya que el movimiento del capital no está motivado en última instancia por la empresa de apropiar / penetrar toda la realidad empírica externa a sí mismo, sino por el impulso por resolver su antagonismo inherente. Dicho de otro modo, el capital «nunca puede ir más allá de su propio límite», no porque alguna Cosa nouménica resista su control, sino más bien porque en cierto sentido está ciego frente al hecho de que *no hay nada más allá de este límite,* solamente un espectro de una apropiación total generado por el propio límite.

Esto nos lleva de vuelta a las limitaciones políticas de la perspectiva de Karatani: su proyecto no es realmente comunista, sino un imposible sueño kantiano de un capitalismo «crítico-trascendental» que reemplaza al normal capitalismo «dogmático» que quiere apropiarse de toda la realidad para sí mismo. Esta ilusión kantiana se realiza por completo en la dependencia de Karatani respecto a los LETS*: la forma del dinero que evitaría la «ilusión trascendental» fetichista y así se mantendría adecuadamente «crítica-trascendental». Por esta razón es por lo que hay que referirse a la obra (totalmente abandonada hoy en día) de Alfred Sohn-Rethel como la necesaria compañera de Karatani; algo que no puede menos que sorprender a cualquiera que esté versado en la historia del marxismo es la llamativa ausencia de cualquier referencia a este autor en el libro de Karatani. Sohn-Rethel desplegó directamente el paralelismo entre la crítica trascendental de Kant y la crítica de Marx de la economía política, pero en la opuesta dirección crítica: la estructura del universo de la mercancía *es* la del espacio trascenden-

---

[51] Véase Th. W. Adorno, *Hegel: Three Studies,* Cambridge, MA, Massachusetts Institute of Technology Press, 2005, p. 67 [ed. cast.: *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel,* Madrid, Akal, 2012].

* Local Exchange Trade Systems (Sistemas de intercambio local) *[N. del T.].*

tal de Kant. Es decir, el objetivo de Sohn-Rethel era combinar la epistemología de Kant con la crítica de Marx de la economía política. Cuando la gente intercambia mercancías, se abstrae de su específico valor de uso; solo su valor es importante. Marx llamó «real» a esta abstracción porque se produce en la realidad social del intercambio sin un esfuerzo consciente, el que alguien sea consciente o no de ello no tiene importancia. Y, para Sohn-Rethel, este tipo de abstracción es la base real del pensamiento formal y abstracto: todas las categorías kantianas, como espacio, tiempo, calidad, sustancia, accidente, movimiento, etc., están implícitas en el acto del intercambio. De este modo, hay una identidad formal entre la epistemología burguesa y la forma social del intercambio; ambas suponen una abstracción: la separación histórica del intercambio y del uso es la que fundamenta la posibilidad del pensamiento abstracto, tanto en la Grecia antigua como en las sociedades modernas. Como origen de la síntesis social, el intercambio de mercancías condiciona la posibilidad de todas sus formas de pensamiento; el intercambio es abstracto y social en contraste con la experiencia privada del uso.

> Lo que define el carácter del trabajo intelectual en su total división respecto a todo trabajo manual es la utilización de formas-abstracciones no empíricas, de conceptos «puros». La explicación del trabajo intelectual y de su división depende por ello de probar el origen de las subyacentes formas-abstracciones no empíricas [...] este origen no puede ser otro que la abstracción real del intercambio de mercancías, porque es de una forma-carácter no empírico y no nace del pensamiento. Esta es la única manera en que se puede hacer justicia a la naturaleza del trabajo intelectual y de la ciencia y a pesar de ello evitar el idealismo. La filosofía griega es la que constituye la primera manifestación histórica de la separación de la cabeza y la mano en este modo particular. La abstracción no empírica real es evidente en el intercambio de mercancías solamente porque a través de ella se hace posible una síntesis social que está en una estricta separación espaciotemporal de todos los actos del intercambio material del hombre con la naturaleza [...] esta clase de síntesis social no cristaliza en Grecia antes del siglo VIII o VII a.C, para lo cual la primera introducción de la acuñación de moneda, alrededor del año 680 a.C, tuvo una importancia fundamental. De ese modo aquí nos enfrentamos al origen histórico del pensamiento conceptual en su forma totalmente desarrollada, que constituye el «intelecto puro» en su separación respecto a todas las capacidades físicas del hombre[52].

En consecuencia, Sohn-Rethel extiende aquí a la propia naturaleza el alcance de la mediación sociohistórica: no es solo la abstracción de una realidad particular la que está condicionada por el fetichismo de la mercancía. La misma noción de naturaleza

---

[52] A. Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology,* Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1977, pp. 66-67.

como «realidad objetiva» privada de cualquier significado, como el dominio de hechos neutrales opuestos a nuestros valores subjetivos, solamente puede surgir en una sociedad en la que es predominante la forma mercancía; por ello el ascenso de las ciencias naturales «objetivas», que reducen los fenómenos naturales a datos positivos sin sentido, es estrictamente correlativo con el acenso del intercambio de mercancías:

> Puede resultar confuso que se nos diga que la noción de naturaleza como un mundo-objeto físico independiente del hombre surge de la producción de mercancías cuando esta alcanza su pleno crecimiento en la economía monetaria. No obstante, esta es una descripción verdadera de la manera en que tal concepción de la naturaleza está enraizada en la historia; surge cuando las relaciones sociales asumen el carácter impersonal y reificado del intercambio de mercancías[53].

Esta es la posición de Lukács en *Historia y conciencia de clase,* donde también afirma categóricamente que «la naturaleza es una categoría social»: lo que aparece como «natural» está siempre mediado / sobredeterminado por una totalidad social históricamente específica. Al contrario que Karatani, la posición de Lukács y Sohn-Rethel afirma que el paso desde la ideología burguesa, con su formalismo / dualismo, al pensamiento revolucionario-dialéctico de la totalidad es, filosóficamente, el paso de Kant a Hegel. De acuerdo con esta segunda posición, la dialéctica de Hegel es la forma mistificada del proceso revolucionario de liberación emancipatoria: la matriz debe permanecer la misma, solamente hay que reemplazar, como señaló explícitamente Lukács, al Espíritu absoluto por el proletariado en el papel del objeto-sujeto de la historia. El (merecidamente) famoso fragmento de los *Grundrisse* «Modos de producción económica precapitalistas» también puede interpretarse desde esta perspectiva como un intento por entender la lógica más interna del proceso histórico en términos hegelianos; la singularidad del modo de producción capitalista reside en el hecho de que, en él, «el trabajo es arrancado de su primordial inmersión en sus condiciones objetivas y, debido a ello, aparece por un lado como trabajo y por el otro como el propio producto del trabajo, como trabajo objetivizado», teniendo frente al trabajo una existencia completamente autónoma como valor[54]. De ese modo, el trabajador aparece como «capacidad de trabajo puramente subjetiva, sin objeto, enfrentado con las condiciones objetivas de la producción como su no propiedad, como una propiedad ajena, como valor que existe para sí mismo, como capital». Sin embargo, esta

> *forma más extrema de alienación,* en la cual el trabajo aparece en la relación del capital y del trabajo asalariado, la actividad productiva aparece en relación a sus propias con-

---

[53] *Ibid.,* pp. 72-73.

[54] *MEGA* (Marx-Engels-Gesamtausgabe), Abteilung II, Band 1, Berlín, Dietz Verlag, 1976, p. 431.

diciones y a su propio producto, es un necesario punto de transición; por ello ya contiene en *sí misma,* en una forma todavía invertida, puesta del revés, la disolución de *todas las limitadas suposiciones de la producción,* y además crea y produce las suposiciones incondicionales de la producción y, con ello, las plenas condiciones materiales para el desarrollo total, universal, de las fuerzas productivas del individuo[55].

De este modo, la historia es el proceso gradual de separación de la actividad subjetiva de sus condiciones objetivas, es decir, de su inmersión en la totalidad sustancial; este proceso alcanza su culminación en el capitalismo moderno con la aparición del proletariado, la subjetividad sin sustancia de los trabajadores totalmente separada de sus condiciones objetivas; esta separación, sin embargo, ya es en sí misma su liberación, ya que crea la subjetividad pura, exenta de todos los lazos sustanciales, que solamente tiene que apropiarse de sus condiciones objetivas.

En contraste con esta visión hegeliana, la tercera posición es que la lógica de Hegel *es* la «lógica del capital», su expresión especulativa; esta posición fue sistemáticamente desplegada por la así llamada «escuela lógica del capital» en Alemania, ya en la década de los setenta y también en Brasil y Japón[56]. Las huellas de esta posición son claramente discernibles en *El capital;* Marx, por ejemplo, describe el paso del dinero al capital en términos hegelianos como el paso desde la sustancia al sujeto: el capital es la sustancia autodesplegada y autodiferenciadora, un dinero-sustancia hecho sujeto:

> La forma independiente, es decir, la forma dineraria que adopta el valor de las mercancías en la circulación simple, se reduce a mediar el intercambio mercantil y desaparece en el resultado final del movimiento. En cambio, en la circulación D - M - D funcionan ambos, la mercancía y el dinero, solo como diferentes modos de existencia del valor mismo: el dinero como su modo general de existencia, la mercancía como su modo de existencia particular o, por así decirlo, disfrazado. El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático. Si fijamos las formas particulares de manifestación adoptadas alternativamente en su ciclo vital por el valor que se valoriza, llegaremos a las siguientes afirmaciones: el capital es dinero, el capital es mercancía. Pero, en realidad, el valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se autovaloriza. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por

---

[55] K. Marx, *Grundrisse,* cit., p. 515.

[56] Véase entre otros, H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs,* Fráncfort, Europaische Verlagsanstalt, 1970, e H. Uchida, *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic,* Nueva York, Routledge, 1988.

tanto, es autovalorización. Ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor. Da a luz crías vivientes, o, cuando menos, pone huevos de oro.

Como sujeto dominante de tal proceso, en el cual ora adopta la forma dineraria o la forma mercantil, ora se despoja de ellas, pero conservándose y extendiéndose en esos cambios, el valor necesita ante todo una forma autónoma, en la cual se compruebe su identidad consigo mismo. Y esa forma solo la posee en el dinero. Es por eso que este constituye el punto de partida y el punto final de todo proceso de valorización.

Si en la circulación simple el valor de las mercancías, frente a su valor de uso, adopta a lo sumo la forma autónoma del dinero, aquí se presenta súbitamente como una sustancia en proceso, dotada de movimiento propio, para la cual la mercancía y el dinero no son más que meras formas. Pero más aún. En vez de representar relaciones mercantiles, aparece ahora, si puede decirse, en una relación privada consigo mismo. Como valor originario se distingue de sí mismo en cuanto plusvalor como el padre se distingue de sí mismo en cuanto al hijo, aunque ambos son de una misma edad y en realidad constituyen una sola persona, puesto que solo en virtud del plusvalor de 10 £, las 100 £ adelantadas se transmutan en capital, y así que esto se efectúa, así que el hijo es engendrado y a través de él el padre, se desvanece de nuevo su diferencia y ambos son uno, 110 £[57].

Se puede observar cómo abundan aquí las referencias hegelianas: con el capitalismo, el valor no es una universalidad «muda» meramente abstracta, un vínculo sustancial entre la multiplicidad de mercancías; desde pasivo medio de intercambio, se convierte en el «factor activo» en todo el proceso. En vez de solo asumir pasivamente las dos formas diferentes de su existencia real (dinero – mercancía), aparece como el sujeto «dotado de un movimiento propio, atravesando un proceso-vida propio»: se diferencia a sí mismo de sí mismo, postulando su otredad, y entonces de nuevo supera esta diferencia; en otras palabras, el movimiento es su propio movimiento. En este preciso sentido, «en vez de representar simplemente las relaciones de las mercancías, entra [...] en relaciones privadas consigo mismo»: la «verdad» de su relación con su otredad es una verdad autorrelacionada, esto es, en su automovimiento, el capital «contradice» sus propias condiciones materiales, cambiándolas a momentos subordinados de su propia «expansión espontánea»; en auténtico hegelés, postula sus propias suposiciones. Esta noción de la especulación hegeliana como la expresión mistificada del (auto)movimiento especulativo del capital está claramente expresada en este pasaje:

Esta *inversión (Verkehrung)* por la cual lo sensible-concreto se considera solo como la forma de apariencia de lo general abstracto y no, por el contrario, lo abstrac-

[57] K. Marx, *Capital,* vol. I, cit., pp. 171-173.

tamente general como propiedad de lo concreto, caracteriza la expresión del valor. Al mismo tiempo, hace que comprenderlo sea difícil, Si digo: la ley romana y la ley alemana son ambas leyes, eso es algo evidente. Pero si digo: la Ley *(Das Recht),* esta abstracción *(Abstraktum), se realiza a sí misma* en la ley romana y en la ley alemana, en estas leyes concretas, la interconexión se vuelve mística[58].

Pero de nuevo aquí hay que tener mucho cuidado: Marx no está criticando simplemente la «inversión» que caracteriza al idealismo hegeliano (en el estilo de sus escritos de juventud, especialmente de *La ideología alemana*). No es que, aunque la ley romana y la ley alemana sean «efectivamente» dos clases de leyes, en la dialéctica idealista la propia Ley sea el agente activo –el sujeto de todo el proceso– que se «realiza a sí mismo» en la ley romana y en la ley alemana. Para Marx la cuestión es que esta «inversión» caracteriza a la propia realidad. Leamos de nuevo el pasaje antes mencionado:

> Si fijamos las formas particulares de manifestación adoptadas alternativamente en su ciclo vital por el valor que se valoriza, llegaremos a las siguientes afirmaciones: el capital es dinero, el capital es mercancía. Pero, en realidad, el valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se autovaloriza.

Es «en la verdad» («realmente») donde las relaciones son «invertidas», es decir, donde la universalidad del valor se realiza a sí misma en sus dos especies, como dinero y como mercancías: como en la dialéctica hegeliana, la universalidad del valor es aquí el «factor activo» (el sujeto). Por esta razón es por lo que hay que distinguir entre la manera en que aparece la realidad para la conciencia diaria de los individuos atrapados en el proceso, y la manera en que aparece la realidad «objetivamente», sin que los individuos sean conscientes de ello: esta segunda mistificación «objetiva» solamente puede ser articulada a través del análisis teórico. Y por eso Marx dijo que «las relaciones que conectan el trabajo de un individuo con el del resto aparecen no como relaciones sociales directas de individuos en el trabajo, sino como lo que realmente son, relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas»; es la paradójica afirmación de que, en el fetichismo de las mercancías, las relaciones sociales aparecen *«como lo que realmente son»* (como relaciones sociales entre cosas). Este solapamiento de apariencia y realidad no significa (como sucede para el sentido común) que no tengamos ninguna mistificación, ya que la realidad y la apa-

[58] K. Marx, *Capital,* vol. I, Apéndice a la primera edición alemana, 1867.

riencia coinciden, sino que, por el contrario, la mistificación queda redoblada: en nuestra mistificación subjetiva seguimos una mistificación inscrita en la propia realidad social. Es desde esta perspectiva desde donde habría que releer el siguiente y bien conocido pasaje de *El capital:*

> Es *una definida relación social de los productores,* en la que ellos *igualan (gleichsetzen)* sus diferentes tipos de trabajo como *trabajo humano.* No es menos una *definida relación social de productores,* en la que ellos *miden* la magnitud de sus trabajos *por la duración del gasto de mano de obra.* Pero *dentro de nuestras interrelaciones prácticas estos caracteres sociales* de sus propios trabajos *aparecen* ante ellos *como propiedades sociales pertenecientes a ellos-ellas por naturaleza,* como determinaciones *objetivas* (*gegenständliche* Bestimmungen) *de los propios productos del trabajo:* la igualdad de los trabajadores humanos como una *propiedad-valor* de los productos del trabajo, la *medida* del trabajo por el tiempo de trabajo socialmente necesario como *la magnitud del valor* de los productos del trabajo y, finalmente, las relaciones sociales de los productores a través de sus trabajos aparecen como una *relación-valor* o *relación social de estas cosas,* los productos del trabajo. Precisamente por esto los productos del trabajo *aparecen* ante ellos como *mercancías,* sensible-supersensible *(sinnlich übersinnliche)* o *cosas sociales*[59].

Aquí las palabras decisivas son «dentro de nuestras interrelaciones prácticas»; Marx sitúa la ilusión fetichista no en el pensamiento, en cómo percibe erróneamente lo que hacemos y somos, sino en nuestra propia práctica social. Utiliza las mismas palabras un par de líneas más adelante: «Por ello, *dentro de nuestras interrelaciones prácticas, poseer la forma-equivalente* aparece como *la propiedad social natural (gesellschaftliche Natureigenschaft)* de una cosa», como una propiedad que le pertenece *por naturaleza,* de modo que, por consiguiente, parece ser *inmediatamente intercambiable* con otras cosas en tanto que existe para los sentidos *(so wie es sinnlich da ist)*». Así es exactamente como debemos interpretar la fórmula general de Marx de la mistificación fetichista (*«sie wissen das nicht, aber sie tun es»;* ellos no lo conocen, pero lo hacen): lo que los individuos no conocen es la «inversión» fetichista a la que obedecen «dentro de sus interrelaciones prácticas», es decir, en su propia realidad social.

Así que, de nuevo, nos encontramos aquí con dos niveles diferentes de «mistificación»: en primer lugar están los «detalles teológicos» del automovimiento del capital que el análisis teórico tiene que sacar a la luz; después están las mistificaciones de la conciencia diaria que culminan en la así llamada «fórmula de la Trinidad»: trabajo, capital y tierra como los tres «factores» de todo proceso de producción. Los tres con-

[59] *Ibid.*

tribuyen al valor del producto y, por lo tanto, son remunerados de acuerdo con ello. El trabajador obtiene un salario, el capitalista un beneficio y el terrateniente la renta de la tierra. Esta mistificación final es el resultado de una serie de desplazamientos graduales. En primer lugar, para el capitalista, la distinción entre capital fijo y variable (el capital invertido en los medios y materiales de producción que, a través de su uso, ya trasmiten su valor al producto, y el capital gastado en salarios que, mediante el uso de la fuerza de trabajo, generan valor-excedente) es reemplazada por una distinción más «lógica» entre capital circulante y fijo (el capital que trasmite todo su valor al producto en un ciclo de producción –materiales y salarios– y el capital que trasmite su valor a los productos de manera gradual –edificios, maquinaria y otros equipos tecnológicos). Este desplazamiento confunde la fuente específica del valor-excedente y así hace que sea más lógico hablar no sobre el índice de valor-excedente (que es la relación entre capital variable y valor-excedente), sino sobre el índice de beneficios (la relación entre todo el capital invertido y el valor excedente disfrazado como «beneficio»)[60].

Lo que Marx está proponiendo aquí es una *estructura* en el estricto sentido estructuralista del término. ¿Qué es una estructura? No solo la compleja articulación de elementos; la mínima definición de una «estructura» es que supone dos niveles (por lo menos), de manera que la «estructura profunda está desplazada / "mistificada" en la "obvia" estructura superficial». Aquí resulta útil una referencia al famoso análisis de Emile Benveniste de las formas activas, pasivas y neutras del verbo: los verdaderos opuestos no son activo y pasivo (con la forma neutra como la mediadora entre los dos extremos), sino activo y neutro (opuestos en el eje inclusión / exclusión del sujeto en la acción realizada por el verbo), mientras que la forma pasiva funciona como el tercer término que niega el terreno común de las dos primeras[61]. De la misma forma, la «profunda» distinción entre capital fijo y variable se transforma en la «obvia» distinción entre capital fijo y circulante, el «valor-excedente» se transforma en «beneficio» y así sucesivamente.

La diferencia entre la segunda y la tercera posición la señaló sucintamente Postone: «Para Lukács, el proletariado es el Sujeto, lo que implica que se debe realizar a sí mismo (él es bastante hegeliano), mientras, que si Marx dice que el capital es el Sujeto, el obje-

---

[60] Con el capital especulativo hay todavía otra mistificación: cuando un capitalista recibe un préstamo de un banco y después comparte con él sus beneficios (paga al banco una parte de sus beneficios en concepto de intereses), el resultado es una doble mistificación; por un lado parece que el dinero como tal puede engendrar más dinero, razón por la cual el banco tiene que ser remunerado; por el otro, parece que al capitalista no se le paga por su inversión –obtuvo el dinero del banco–, sino por lo que hizo con ella, por su trabajo en la organización de la producción. Las últimas huellas de la explotación, de ese modo, se vuelven confusas.

[61] Véase E. Benveniste, *Problems in General Linguistics,* Miami, Miami University Press, 1973.

tivo sería acabar con el sujeto en vez de realizarlo, liberar a la humanidad de una dinámica en marcha que él constituye»[62]. Aquí la evidente tentación es proyectar el paso de la segunda a la tercera posición de vuelta sobre Marx, como el pasaje de los *Grundrisse* a *El capital:* en los *Grundrisse* Marx todavía pensaba que la dialéctica hegeliana proporciona la matriz de todo el movimiento histórico, desde la prehistoria a la alienación capitalista y a su «asunción» en la revolución comunista; pero mientras estaba escribiendo *El capital* fue dándose cuenta de que las mistificaciones idealistas de la dialéctica hegeliana reflejaban perfectamente las «sutilezas metafísicas y los detalles teóricos» que constituyen la secreta «vida interior» de una mercancía. La siguiente tentación sería decir: ¿pero por qué no ambas? ¿Por qué no podemos interpretar juntas la segunda y la tercera posición? Si, como escribió Marx en los *Grundrisse,* el capital, la alienación capitalista, ya es en sí mismo (es decir, en una forma invertida) la ansiada liberación de la dominación, ¿no se puede decir entonces que la lógica de Hegel ya es en sí misma, en una forma mistificada / invertida, la lógica de la emancipación?

¿Cuál de estas tres posiciones es la correcta? ¿Se limita Marx a «coquetear» externamente con la terminología dialéctica de Hegel? ¿Se apoyaba en ella como una mistificada formulación del proceso revolucionario de la emancipación? ¿O como una formulación idealista de la misma lógica de la dominación capitalista? La primera cosa que hay que señalar es que la posterior lectura de la dialéctica de Hegel no llega hasta el final: lo que, en esta opinión, despliega Hegel es la expresión mistificada de la *mistificación* inmanente a la circulación del capital; o, en términos lacanianos, de su fantasía «objetivamente-social». Expresándolo en términos algo ingenuos, para Marx, el capital no es «realmente» un sujeto-sustancia que se reproduce a sí mismo postulando sus propias suposiciones, etc.; esta fantasía hegeliana de la autogeneración del capital oblitera la explotación del trabajador, es decir, cómo el círculo de la autorreproducción del capital obtiene su energía de la fuente externa (o, más bien, de la «ex-timidad») del valor, cómo tiene que parasitar a los trabajadores. Así que ¿por qué no pasar directamente a la descripción de la explotación de los trabajadores?, ¿por qué preocuparse por fantasías que sostienen el funcionamiento del capital? Para Marx es crucial incluir en la descripción del capital este nivel intermediario de la «fantasía objetiva», que no es ni la manera en la que es experimentado el capitalismo por parte de sus sujetos (buenos nominalistas empíricos, inconscientes de los «detalles teológicos» del capital), ni el «estado real de las cosas» (de los trabajadores explotados por el capital).

Así que volvamos a nuestra pregunta sobre cuál de las tres versiones es la correcta. Hay una cuarta posición más que analizar, una posición en la que se traslada el énfasis sobre Hegel y se hace una sencilla pregunta: ¿qué Hegel es nuestro punto de

[62] «Marx after Marxism: An Interview with Moishe Postone», cit.

referencia aquí? ¿No se refieren, tanto Lukács como los teóricos de la lógica del capital, a la (mal)interpretación «subjetivista-idealista» de Hegel, a la habitual imagen de Hegel como el «idealista absoluto» que reivindicaba al Espíritu como el verdadero agente de la historia, su Sujeto-Sustancia? En este marco, el capital puede aparecer, efectivamente, como una nueva personificación del Espíritu hegeliano, un monstruo abstracto que se mueve y se mediatiza a sí mismo parasitando la actividad de los verdaderos individuos realmente-existentes. Por esta razón Lukács también sigue siendo demasiado idealista cuando propone simplemente remplazar al Espíritu hegeliano por el proletariado como Objeto-Sujeto de la Historia: aquí Lukács no es realmente hegeliano, sino un idealista prehegeliano[63]. En este punto incluso se tiene la tentación de hablar de la «inversión idealista de Hegel» que hace Marx: al contrario que Hegel, que era plenamente consciente de que el búho de Minerva despega solamente al anochecer, después del hecho –en otras palabras, que el Pensamiento sigue al Ser (la razón de que, para Hegel, no puede haber una comprensión científica del futuro de la sociedad)– Marx reafirma la primacía del Pensamiento: el búho de Minerva (la filosofía contemplativa alemana) debe sustituirse por el cacareo del gallo galo (el pensamiento revolucionario francés), que anuncia la revolución proletaria; en el acto revolucionario proletario, el Pensamiento precederá al Ser. Así, Marx ve en la referencia que hace Hegel al búho de Minerva una indicación del secreto positivismo de la especulación idealista de Hegel: Hegel deja la realidad tal como está.

La réplica de Hegel podría ser que el retraso de la conciencia no implica ningún ingenuo objetivismo, de manera que la conciencia se quede atrapada en un trascendental proceso objetivo. Lo que es inaccesible es el impacto del propio acto del sujeto, su propia inscripción en la objetividad. Desde luego, el pensamiento es inmanente a la realidad y la cambia, pero no como una autoconciencia completamente autotransparente, no como un Acto consciente de su impacto. De ese modo, un hegeliano acepta la noción de conciencia de Lukács como opuesta al simple conocimiento de un objeto: el conocimiento es externo al objeto conocido, mientras que la conciencia es «práctica» en sí misma, un acto que cambia a su propio objeto. (Una vez que un trabajador se considera a sí mismo perteneciente a las filas del proletariado, eso cambia su propia realidad: actúa de forma diferente.) Uno hace algo, uno se considera a sí mismo (se declara a sí mismo) como la persona que lo hizo, y sobre la base de esta declaración uno hace algo nuevo; el verdadero momento de la transformación subjetiva se produce en el momento de la declaración, no en el momento del acto. Este momento reflexivo de la declaración significa que todas las palabras no

[63] Véase G. Lukács, *History and Class Consciousness,* Cambridge, MA, Massachusetts Institute of Technology Press, 1972 [ed. cast.: *Historia y conciencia de clase,* Barcelona, Grijalbo, 1969].

solo trasmiten algún contenido, sino que, simultáneamente, *determinan cómo se relaciona el sujeto con ese contenido.* Incluso los objetos y las actividades más prácticos y realistas contienen siempre semejante dimensión declarativa, que constituye la ideología de la vida diaria.

Lo que habría que añadir aquí es que la autoconciencia es en sí misma inconsciente: no nos damos cuenta del grado de nuestra autoconciencia. Si ha habido un crítico del efecto fetichizador de fascinantes y deslumbrantes *«Leitmotivs»,* se trata de Adorno. En su devastador análisis de Wagner trata de demostrar cómo los *Leitmotivs* wagnerianos sirven de fetichizados elementos fácilmente reconocibles, que constituyen, así, una cierta clase de conmodificación interno-estructural de su música[64]. Por ello resulta una gran ironía que en los propios escritos de Adorno se puedan encontrar huellas de este mismo procedimiento fetichizador. Muchos de sus provocativos aforismos muestran, de hecho, una profunda perspicacia o por lo menos tocan en un punto vital (por ejemplo: «No hay nada que sea más cierto en el psicoanálisis que sus exageraciones»); sin embargo, con mayor frecuencia de lo que sus partidarios están dispuestos a admitir, Adorno se ve atrapado en su propio juego, enamorado de su capacidad para producir paradójicos aforismos sorprendentemente «resplandecientes» a expensas de la sustancia teórica (recuérdese su famoso comentario, en *Dialéctica de la Ilustración,* sobre cómo la manipulación ideológica de Hollywood de la realidad social realiza la idea de Kant de la constitución trascendental de la realidad). En semejantes casos, donde el deslumbrante «efecto» del inesperado cortocircuito (en este caso, entre el cine de Hollywood y la ontología kantiana) eclipsa de hecho la línea de argumentación teórica, la brillante paradoja funciona precisamente de la misma manera que el *Leitmotiv* wagneriano: en vez de servir como un punto nodal de la compleja red de mediaciones estructurales, genera un placer idiota al centrar la atención en sí misma. Esta autorreflexividad no buscada es algo de lo que Adorno sin duda no era consciente: su crítica del *Leitmotiv* wagneriano era una crítica alegórica de sus propios escritos. ¿No es este un caso ejemplar de la inconsciente reflexividad del pensamiento? Al criticar a su oponente Wagner, Adorno despliega una alegoría crítica de su propia escritura; en hegelés, la verdad de su relación con el Otro es una autorrelación.

Aquí aparece otro Hegel, un Hegel más «materialista», para el que la reconciliación entre el sujeto y la sustancia no significa que el sujeto se «trague» su sustancia, internalizándola en su propio momento subordinado. La reconciliación más bien equivale a un solapamiento o redoblamiento mucho más modesto de las dos separaciones: el sujeto tiene que reconocer en su alienación de la Sustancia la separación

---

[64] Véase Th. W. Adorno, *In Search of Wagner,* Londres, Verso Books, 2005 [ed. cast.: *Disonancias: Introducción a la sociología de la música,* Madrid, Akal, 2009].

de la Sustancia de sí misma. Este solapamiento es lo que se pierde en la lógica marxiana-feuerbachiana de la desalienación, en la que el sujeto supera su alienación reconociéndose a sí mismo como el agente activo que postuló en sí mismo lo que aparece ante él como su suposición sustancial. En términos religiosos, este solapamiento supondría la directa reapropiación de Dios por la humanidad: el misterio de Dios es el Hombre, «Dios» no es otra cosa que la versión reificada / sustancializada de la actividad colectiva humana, etc. Lo que aquí se pasa por alto, en términos teológicos, es el movimiento de doble *kenosis* que forma el mismo centro del cristianismo: la autoalienación de Dios se solapa con la alienación de Dios del individuo humano, que se encuentra a sí mismo en un mundo sin Dios, abandonado por un Dios que habita en algún inaccesible Más Allá trascendente.

Esta doble *kenosis* es lo que pierde la crítica marxista estándar de la religión como la autoalienación de la humanidad: «La filosofía moderna no tendría su propio *sujeto* si el sacrificio de Dios no se hubiera producido»[65]. Para que surja la subjetividad –no como un simple epifenómeno del orden ontológico global sustancial, sino como elemento esencial para la propia sustancia–, la grieta, la negatividad y la particularización, la autoalienación debe ser postulada como algo que se produce en el mismo corazón de la divina Sustancia; en otras palabras, el movimiento de la Sustancia al Sujeto debe suceder dentro del Mismo Dios. En resumen, la alienación del hombre respecto a Dios (el hecho de que Dios se le aparezca como un inaccesible En-Sí mismo, como un puro Más Allá trascendental) debe coincidir con la alienación de Dios de Sí Mismo (la expresión más conmovedora de esto está, desde luego, en las palabras de Cristo en la cruz: «Padre, padre, ¿por qué me has abandonado?»): «la conciencia» finita humana «solo representa a Dios porque Dios se representa a sí mismo; la conciencia está a una distancia de Dios solo porque Dios se distancia a sí mismo de sí mismo»[66].

Esta es la razón por la que la filosofía marxista estándar oscila entre la ontología del «materialismo dialéctico», que reduce la subjetividad humana a una particular esfera ontológica (no sorprende que Georgi Plekhanov, el creador del término «materialismo dialéctico», también describiera el marxismo como el «espinozismo dinamizado»), y la filosofía de la *praxis* que, desde el joven Lukács en adelante, toma como su punto de partida y su horizonte la subjetividad colectiva que postula / media toda objetividad y es, así, incapaz de pensar su génesis del orden sustancial, la explosión ontológica, el «Big Bang» que le da origen.

En la «reconciliación» hegeliana entre sujeto y sustancia no hay ningún sujeto absoluto que, con total autotransparencia, se apropie e internalice el objetivo contenido sus-

---

[65] C. Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic,* Nueva York, Routledge, 2005, p. 111.

[66] *Ibid.,* p. 112.

tancial. Pero «reconciliación» tampoco significa (como sucede en el idealismo alemán desde Hölderlin a Schelling) que el sujeto deba renunciar a su *arrogante* percepción de sí mismo como el eje del mundo y aceptar su constitutivo «descentramiento», su dependencia de algún primordial Absoluto abisal que está más allá / por debajo de la división sujeto-objeto, y que, como tal, está también más allá de la comprensión conceptual subjetiva. El sujeto no es su propio origen: Hegel rechaza firmemente la noción del Yo absoluto de Fichte, que se postula a sí mismo y no es otra cosa que la pura actividad de esta autopostulación. Pero el sujeto tampoco es un secundario apéndice accidental o un brote de alguna presubjetiva realidad sustancial; no hay ningún Ser sustancial al que el sujeto pueda regresar, ningún Orden orgánico global del Ser en el que el sujeto tenga que encontrar su lugar adecuado. La «reconciliación» entre el sujeto y la sustancia significa la aceptación de esta falta radical de cualquier sólido punto fundacional: el sujeto no es su propio origen, es secundario, dependiente de sus suposiciones sustanciales, pero estas suposiciones no tienen consistencia sustancial propia y siempre son postuladas retroactivamente. De ese modo, el único «absoluto» es el propio proceso:

> El que «la verdad es el todo» significa que no debemos considerar el proceso que constituye la automanifestación como una privación del Ser original. Tampoco debemos considerarlo solamente como un ascenso a lo más alto. El proceso ya es lo más alto [...] El *sujeto* para Hegel [...] no es otra cosa que la activa relación consigo mismo. En el sujeto no hay nada subyacente a su autorreferencia, *solamente* existe la autorreferencia. Por esta razón, solamente está el proceso, sin nada subyacente en él. Los modelos filosóficos y metafóricos, como la «emanación» (neoplatonismo) o la «expresión» (espinozismo), presentan la relación entre lo infinito y lo finito de una manera que no consigue caracterizar lo que es el proceso (la automanifestación)[67].

Y esto también es la forma en que habría que enfocar las escandalosas formulaciones «especulativas» de Hegel sobre que el Espíritu es su propio resultado, un producto de sí mismo: aunque «el Espíritu tiene su comienzo en la naturaleza en general»,

> el extremo al que tiende el Espíritu es a su libertad, a su infinitud, a ser en sí mismo y para sí mismo. Estos son los dos aspectos, pero si preguntamos qué es el Espíritu, la respuesta inmediata es que es este movimiento, este proceso de proceder de la naturaleza, de liberarse de ella; este es el ser, la sustancia del propio Espíritu[68].

---

[67] D. Henrich, *Between Kant and Hegel,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 2008, pp. 289-290.

[68] G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophie des subjektiven Geistes / Hegel's Philosophy of Subjective Spirit,* Dordrecht, Riedel, 1978, pp. 6-7.

El Espíritu está, de ese modo, radicalmente des-sustanciado: el Espíritu no es una positiva contrafuerza de la naturaleza, una sustancia diferente que gradualmente penetra y brilla a través de la naturaleza interna, *no es nada más* que este proceso de liberarse a sí mismo. Hegel repudia directamente la noción de Espíritu como alguna clase de Agente positivo que subyace en el proceso:

> Normalmente se habla del Espíritu como de un sujeto que hace algo y, aparte de lo que hace, como este movimiento, como este proceso, como todavía algo particular, su actividad es más o menos contingente [...] la misma naturaleza del Espíritu es ser esta absoluta vivacidad, este proceso, avanzar desde la naturaleza, desde lo inmediato, para superarse, abandonar su naturaleza y llegar a sí mismo *y a liberarse a sí mismo,* ser sí mismo solo cuando llega a sí mismo como tal producto de sí mismo; *su realidad es simplemente que se ha hecho a sí mismo en lo que es*[69].

Si, entonces, «es *solamente* como un resultado de sí mismo que es Espíritu»[70], esto significa que el discurso estándar sobre el Espíritu hegeliano que se distancia a sí mismo y después se reconoce a sí mismo en su otredad, reapropiándose de ese modo de su contenido, es profundamente engañoso: el sí mismo al que regresa el Espíritu se produce en el mismo movimiento de este regreso; o, en otras palabras, eso a lo que el proceso de regreso está regresando está producido por el mismo proceso de regresar. Recordemos aquí las insuperadas y concisas formulaciones de la *Lógica* de Hegel sobre cómo la esencia

> se presupone a sí misma y la asunción de esta presuposición es esencia en sí misma; a la inversa, esta asunción de su presuposición es la propia presuposición. Por ello la reflexión *encuentra ante sí* un inmediato al que trasciende y del que es su regreso. Pero este regreso es solo la presuposición de lo que la reflexión encuentra delante de sí. Lo que de ese modo se encuentra solo *llega a ser* por medio de ser *dejado atrás* [...] Porque la presuposición del regreso-a-sí-mismo –de la que *procede* la esencia, y es solo como este regreso– está solo en el propio regreso[71].

Cuando Hegel dice que una noción es el resultado de sí misma, que proporciona su propia actualización, hay que abordar esta afirmación –que, inicialmente por lo menos,

---

[69] *Ibid.*

[70] *Ibid.*

[71] *Hegel's Science of Logic,* Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1989, p. 402. Un buen ejemplo de esto son los diversos movimientos nacionalistas que se esfuerzan por «regresar a los orígenes»: el mismo regreso a los «orígenes perdidos» es lo que literalmente da forma a lo que se perdió y, en este sentido, la noción / Nación –como sustancia espiritual– es «el producto de sí misma».

solo puede parecer extravagante (la noción no es simplemente un pensamiento activado por el sujeto pensante, sino que posee la mágica propiedad del automovimiento)– desde el lado opuesto: el Espíritu como la sustancia espiritual es una sustancia, un En-sí-mismo, que se sostiene a sí mismo *solamente* a través de la incesante actividad de los sujetos comprometidos en ella. Por ejemplo, una nación existe *solamente* en la medida en que sus miembros se consideran ellos mismos miembros de esta nación y actúan de acuerdo a ello, fuera de esa actividad no tiene ningún contenido en absoluto, ninguna consistencia sustancial; y lo mismo sucede, por ejemplo, con la noción de comunismo; esta noción «genera su propia actualización» motivando a la gente para que luche por él.

Esta lógica hegeliana funciona en el universo wagneriano hasta *Parsifal* incluida, cuyo mensaje final es profundamente hegeliano: «La herida solo puede ser cicatrizada por la lanza que la causó *[Die Wunde schliesst der Speer nur der Sie schulg]*». Hegel dice lo mismo, aunque con el énfasis cambiado en la dirección opuesta: el Espíritu es en sí mismo la herida que trata de cicatrizar; es decir, la herida es autoinfligida[72]. ¿Qué es en esencia el «Espíritu»? Es la «herida» de la naturaleza: el sujeto es el poder inmenso –absoluto– de la negatividad, de la introducción de una grieta o un corte en la establecida e inmediata unidad sustancial, el poder de *diferenciar,* de «abstraer», de romper y tratar como autosostenido a lo que en realidad es parte de una unidad orgánica. Por esto la noción de «autoalienación» del Espíritu (del Espíritu perdiéndose a sí mismo en su otredad, en su objetivación, en su resultado) es más paradójica de lo que puede parecer: debe interpretarse junto a la afirmación de Hegel del carácter totalmente no sustancial del Espíritu: no hay ninguna *res cogitans,* ninguna cosa que también tenga la propiedad de pensar. El Espíritu no es nada más que el proceso de superar la inmediatez natural, del cultivo de esta inmediatez, de retirarse-en-sí-mismo o de «despegarse de él», de –¿por qué no?– alienarse a sí mismo de él. La paradoja es, así, que no hay ningún sí mismo que preceda a la «autoalienación» del Espíritu: el mismo proceso de alienación crea / genera el «sí mismo» del que el Espíritu está alienado y al que entonces regresa. La autoalienación del Espíritu es lo mismo que –coincide por completo con– su alienación con el Otro (la naturaleza), porque se constituye a sí mismo a través de su «regreso-a-sí-mismo» desde su inmersión en la Otredad natural. En otras palabras, el regreso-a-sí-mismo del Espíritu crea la propia dimensión a la que regresa.

Esto también significa que el comunismo debe dejar de ser concebido como la (re-)apropiación subjetiva del alienado contenido sustancial; hay que rechazar todas las versiones de la reconciliación que adopten la forma del «sujeto que se traga a la sustancia». Por ello, de nuevo, la «reconciliación» es la plena aceptación del abismo del des-sustancializado proceso como la única realidad que existe: el sujeto no tiene

[72] G. W. F. Hegel, *Aesthetics,* vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 98.

ninguna realidad sustancial, llega en segundo lugar, solo surge a través del proceso de separación, de superación de sus suposiciones, y estas suposiciones también son solo un efecto retroactivo del mismo proceso de su superación. De ese modo, el resultado es que hay, a ambos extremos del proceso, un fracaso o una negatividad inscrito en el mismo corazón de la entidad de la que nos estamos ocupando. Si el estatus del sujeto es totalmente «procesual», eso significa que surge a través del propio fracaso en actualizarse plenamente a sí mismo. Esto nos lleva de nuevo a una posible definición formal del sujeto: un sujeto intenta articularse («expresarse») a sí mismo en una cadena significante, esta articulación fracasa y, por medio de este fracaso y a través de él, surge el sujeto: el sujeto es el fracaso de su representación significante; por esta razón Lacan escribe el sujeto del significante como *$*, como «barrado». En una carta de amor, el mismo fracaso del escritor para formular su declaración de una manera clara y real –sus vacilaciones, la naturaleza fragmentaria de la carta, etc.– puede ser en sí mismo una prueba (quizá sea la prueba necesaria y la única verdadera) de que el amor que se profesa es auténtico: aquí, el mismo fracaso en exponer adecuadamente el mensaje es la muestra de su autenticidad. Si el mensaje se expusiera con soltura solamente invitaría a la sospecha de que es parte de una aproximación calculada, o de que el escritor de hecho se ama a sí mismo, o al encanto de su escritura, más de lo que ama a su amor; de que su objeto-amor es, efectivamente, solo un pretexto para dedicarse a la narcisistamente satisfactoria actividad de escribir.

Lo mismo sucede con la sustancia: la sustancia no solo está siempre y como siempre perdida, solo llega a ser a través de su pérdida, como un secundario regreso-a-sí-misma; lo que significa que la sustancia está siempre y como siempre subjetivizada. En la «reconciliación» entre sujeto y sustancia ambos polos pierden, así, su firme identidad. Tomemos el caso de la ecología: la política emancipatoria radical no debe dirigirse ni a un dominio completo de la naturaleza ni a una tímida aceptación de la primacía de la Madre-Tierra. Más bien, la naturaleza debería exponerse en toda su catastrófica contingencia e indeterminación y la actividad humana ser asumida con sus totalmente imprevisibles consecuencias. Considerado desde esta perspectiva del «otro Hegel», el acto revolucionario ya no implica como su agente al sujeto-sustancia lukácsiano, el agente que sabe lo que está haciendo mientras lo hace.

¿Proletarios o rentistas?

Se necesita especialmente a este «otro Hegel» para captar el problema central al que nos enfrentamos en la actualidad: ¿cómo afecta al esquema básico de Marx –la separación del trabajo de sus condiciones objetivas y la revolución como la reapropiación subjetiva de esas condiciones– la preponderancia en el último capitalismo (o

incluso su papel hegemónico) del «trabajo intelectual / inmaterial»? La paradoja es que aunque este «trabajo inmaterial» ya no implica la separación del trabajo de sus inmediatas condiciones «objetivas» (los trabajadores poseen sus propios ordenadores, etc., lo que hace que puedan firmar contratos como productores autónomos), no obstante la «sustancia» del «trabajo inmaterial» (lo que Lacan llamaba el «gran Otro», la red de relaciones simbólicas) no puede ser «apropiada» por un sujeto(s) colectivo de la forma que puede ser apropiada la sustancia del trabajo material. La razón es muy concreta: el «gran Otro» (la sustancia simbólica) es la misma red de relaciones («colectivas») intersubjetivas, como tal su «apropiación» solamente puede alcanzarse si la intersubjetividad se reduce a un solo sujeto (incluso si es un sujeto «colectivo»). Al nivel del «gran Otro», la «reconciliación» entre sujeto y sustancia ya no puede concebirse como la (re)apropiación de la sustancia por el sujeto, sino solo como la reconciliación de los sujetos mediada por la sustancia.

Sobre este trasfondo es como se debe medir la ambigüedad de lo que probablemente sea la única idea económica original de la izquierda en las últimas décadas: la idea del ingreso básico (de los ciudadanos), es decir, de una forma de renta que asegure la digna supervivencia de todos los ciudadanos, en especial de aquellos que no tienen otros recursos. El término «renta», como se utiliza en Brasil *(renta básica),* debería tomarse seriamente en consideración aquí: la introducción de una renta básica lleva a su conclusión la conversión del beneficio en renta, que caracteriza al capitalismo contemporáneo. Después de la renta que se paga a aquellos que han privatizado partes del «intelecto general» (como Bill Gates, que obtiene rentas por permitir a la gente participar en la red global), y de la renta recolectada por aquellos que disponen de recursos naturales escasos (petróleo, etc.), finalmente, la fuerza de trabajo, el tercer elemento del proceso de producción, también recibiría una renta. ¿En qué se basaría esta renta? Como indica su otro nombre («ingreso del ciudadano»), se trata de una renta que se paga a todos los ciudadanos de un Estado, privilegiándolos sobre los no ciudadanos. (Esto, quizá, también explica por qué rara vez se habla de exigir algún mínimo trabajo social como una condición para recibir esta renta: estamos hablando precisamente de una renta, de algo que los ciudadanos reciben a cuenta del simple hecho de ser ciudadanos de un Estado, independientemente de lo que hagan.) Brasil fue el primer país que aprobó una ley que garantiza un ingreso mínimo: en 2004, el presidente Lula firmó la ley que garantizaba «un incondicional ingreso básico, o ingreso ciudadano», para todo ciudadano brasileño o extranjero residente durante cinco o más años. El pago será de la misma cuantía, liquidable mensualmente y suficiente para cubrir los «gastos mínimos de alimentación, vivienda, educación y sanidad», teniendo en cuenta «el nivel de desarrollo del país y las posibilidades presupuestarias». Aunque este «ingreso básico del ciudadano» se hará realidad por etapas, a voluntad del ejecutivo y dando prioridad a las

capas más necesitadas de la población, no obstante se considera un importante avance, basado en una larga tradición de lucha social:

> En el último cuarto del siglo XIX nació en Canudos, un municipio en el estado de Bahia, al noreste de Brasil, una verdadera organización social, económica y política, creada sobre las bases de un complejo sistema religioso y encabezada por Antônio Conselheiro. Esta comunidad desarrolló «un concepto de trabajo mutualista, cooperativo y solidario». En Canudos, que tuvo una población de 24.000 personas y 5.200 hogares, había una cierta clase de poder comunitario místico-social, religioso, de asistencia, inspirado en la «fraternidad igualitaria del comunismo cristiano primitivo», en el que no había hambre. «Todos trabajaban juntos. *Nadie tenía nada. Todos trabajaban la tierra, todos se esforzaban. Cuando se recogía la cosecha... esto es tuyo... esto tuyo. Nadie recibía de más o de menos*». Conselheiro había leído a Thomas More, y sus experiencias eran similares a las de los socialistas utópicos Fourier y Owen. Canudos fue arrasada por el ejército brasileño, y Antônio Conselheiro fue decapitado en 1897[73].

El movimiento a favor de un ingreso básico del ciudadano también está creciendo en otros países: en Sudáfrica ha recibido el apoyo de diversas instituciones; en Europa, algunos seguidores de Toni Negri están trabajando sobre una legislación similar para la Unión Europea, etc. Pero el caso verdaderamente sorprendente es el de Alaska: el Fondo Permanente de Alaska es un fondo constitucionalmente establecido, gestionado por una corporación semiindependiente; fue creado en 1976, cuando el petróleo del norte de Alaska empezó a llegar al mercado, permitiendo que el Estado gastara por lo menos el 25 por 100 de lo recaudado en ayudar a las personas pobres y elevar el nivel de la asistencia social. En términos teóricos, el primero en elaborar la idea fue el economista brasileño Antonio Maria da Silveira, que en 1975 publicó un libro titulado *Redistribution of Income*. Actualmente, el principal proponente de la idea de un ingreso básico es Philippe Van Parijs, que elogió la nueva ley brasileña como «una profunda reforma que pertenece a la misma categoría que la abolición de la esclavitud o la adopción del sufragio universal». La idea de Parijs es que una sociedad capitalista que ofreciera un sustancial e incondicional ingreso básico a todos sus miembros sería capaz de reconciliar la igualdad con la libertad, resolviendo el viejo punto muerto por el que más de la primera supone menos de la segunda[74]. Apoyándose en Rawls y Dworkin, Parijs afirma que una sociedad semejante, más allá del tradicional capitalismo y socialismo, sería tanto justa como factible, y promovería una verdadera libertad para

---

[73] Citado de http://www.exclusion.net.

[74] A. M. da Silveira, *Real Freedom for All: What (If anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford, Clarendon, 1995.

hacer elecciones. En la sociedad actual no se puede realmente elegir quedarse en casa para ocuparse de los niños o para empezar un negocio: una libertad semejante solo sería factible si, como una forma de redistribución de los ingresos, una sociedad gravara la «escasa» mercancía de los trabajos bien pagados. Pero la idea de Parijs es que la dinámica del capitalismo puede combinarse con la noción de Rawl de una sociedad justa como aquella que maximiza la «libertad real» del individuo menos privilegiado: la libertad de elegir lo que uno prefiere. En resumen, la única justificación moral posible para el capitalismo se encontraría en que su productividad fuera utilizada para proporcionar el ingreso básico sostenible más elevado.

Parijs ofrece, así, una verdadera «Tercera Vía» más allá del capitalismo y del socialismo: el mismo proceso de búsqueda del beneficio que sostiene la productividad capitalista tiene que ser «gravado» para mantener a las personas pobres. Al contrario de Canudos y de otras utopías socialistas, donde todos los miembros tienen que trabajar, el trabajar o no es aquí una elección verdaderamente libre: la libertad de elegir no trabajar se añade a la sociedad de libre elección capitalista como una genuina opción. Si en semejante sociedad hay explotación no se encuentra tanto en la explotación del trabajador, por el capitalista como en la explotación de los estratos productivos, tanto de capitalistas como de trabajadores, por los no trabajadores: los que reciben la renta no son los parásitos en la cima de la escala social (nobles, sacerdotes), sino los del fondo de esa escala. Además, el ingreso mínimo aumentaría la capacidad de negociación del trabajador, ya que podría rehusar cualquier trabajo que considerara indigno o inaceptable; por otra parte, sostendría el consumo (dando un estímulo a la demanda) y así ayudaría a que la economía prosperara.

Es fácil observar aquí el vínculo de la teoría del ingreso básico con la noción «cultural capitalista» de una mercancía que en sí misma contiene o proporciona el remedio contra el exceso consumista: de la misma manera que cumples tu deber social o ecológico comprando un producto (el precio de un café capuchino en Starbucks incluye dinero para la agricultura orgánica, para ayudar a las personas pobres, etc.), la práctica del ingreso social hace que el capitalismo trabaje por el bien común; cuanto mayor sea el beneficio de los capitalistas, mayor será su provisión de asistencia para los que están en peor situación... El «consumotariado» (la idea de que, en las sociedades desarrolladas, la clase más baja ya no es un proletariado, sino una clase de consumidores mantenida satisfecha con mercancías baratas elaboradas en serie, desde la comida genéticamente modificada a la cultura de masas digitalizada)[75] se convierte en una realidad con el ingreso básico: los excluidos del proceso de pro-

[75] Véase A. Bard y J. Soderqvist, *Netocracy: The New Power Elite and Life After Capitalism,* Londres, Reuters, 2002 [ed. cast.: *La netocracia. El nuevo poder en la red y la vida después del capitalismo,* Madrid, Prentice Hall Ibérica, 2002].

ducción reciben el ingreso básico no solo por razones de solidaridad, sino también de forma que su demanda alimentará la producción y así evitará las crisis.

Hay que prestar atención a las suposiciones que se encuentran detrás de la solución del ingreso básico: la primera es que permanecemos dentro del capitalismo; la producción social sigue siendo predominantemente capitalista y la redistribución viene impuesta desde el exterior, por el aparato del Estado. A partir de 1989, la mayoría de los pocos países comunistas que quedaban hicieron todas las concesiones posibles al capitalismo, permitiendo una explotación del mercado libre de ataduras, abandonando todo menos lo esencial: el poder del Partido Comunista. La sociedad del ingreso básico es una cierta clase de inversión simétrica de este socialismo capitalista: también él abandona todo, excepto lo esencial, el suave funcionamiento de la máquina capitalista. La idea del ingreso básico es la versión más radical de la justicia distributiva del Estado del bienestar, del intento por hacer que el capitalismo trabaje para el bienestar social. Como tal, presupone un Estado muy fuerte, un Estado capaz de imponer y controlar una redistribución tan radical. (En esta línea, incluso se puede imaginar un sistema de ingreso básico mundial, en el que los estados ricos sostienen a los pobres de una forma regulada.) El ingreso básico haría posible aceptar y hacer funcional la tendencia hacia la marginalización del 80 por 100 de la población dentro de la economía.

Así, no debe sorprender que Peter Sloterdijk, el liberal-conservador *enfant terrible* del pensamiento alemán contemporáneo, haya llegado a una conclusión similar. El diagnóstico que hace Sloterdijk de la difícil situación contemporánea es que, en nuestras sociedades desarrolladas occidentales, el equilibrio entre las dos fuerzas básicas de la vida, *eros* y *thymos,* el deseo basado en la falta y la necesidad y el orgullo basado en la generosidad autoafirmativa, ha sido funestamente perturbado: la falta y la necesidad tienen prioridad sobre el exceso y la generosa entrega, la culpa y la dependencia sobre el orgullo y la autoafirmación, la precariedad sobre el exceso[76]. Estamos paralizados por la cobardía cuando nos enfrentamos a la orgullosa autoafirmación y entrega: «No tenemos prácticamente ningún entendimiento de la dimensión complementaria de la vida del alma humana: el orgullo, el honor, la generosidad, el tener y el legar, de toda la escala de las virtudes de la entrega, que pertenecen a la completa vida *thymótica*»[77]. En consecuencia, «solamente una cierta clase de reforma político-psicológica»[78] puede ayudarnos a romper esta «atmósfera letargocrática básica». Sloterdijk añade aquí un bonito giro multiculturalista: nuestro enfoque de la carencia es eurocéntrico y, como tal, nos impide ocuparnos adecuadamen-

[76] P. Sloterdijk, «Aufbruch der Leistungstraeger», *Cicero,* noviembre de 2009, pp. 95-107.

[77] *Ibid.,* p. 96.

[78] *Ibid.,* p. 97.

te de otras culturas. «Nuestro pensamiento, atrapado en las categorías de la falta y la necesidad, nos prohíbe entender ni siquiera aproximadamente las numerosas culturas-orgullo que continúan existiendo sobre la tierra, junto a sus proyectos de vida, en los que el hombre posee una ventaja y exige honor»[79]. Sloterdijk no sería Sloterdijk si no hubiera sacado de este simple diagnóstico una conclusión provocativa y de largo alcance: anteriormente, pensábamos que solamente las personas pobres (unidas) podían salvar al mundo, pero el siglo XX ha mostrado las catastróficas consecuencias de esta actitud, la destructiva violencia engendrada por el resentimiento universal. Ahora, en el siglo XXI, finalmente deberíamos tener el coraje de aceptar que solamente las personas ricas pueden salvar al mundo; individuos excepcionalmente creativos y generosos, como Bill Gates y George Soros, han hecho más por las luchas por la libertad política y contra la enfermedad que cualquier intervención del Estado.

El diagnóstico de Sloterdijk no tendría que confundirse con el habitual sermón conservador-liberal contra el así llamado «resentimiento de la izquierda»; su idea central es que ya hemos tenido bastante de la «tiranía del bienestar» que abunda en nuestro «despotismo democrático»; como en la Edad Media, el orgullo personal es actualmente el mayor pecado, y nuestro derecho fundamental es cada vez más, simplemente, «el derecho a la dependencia»: «El bienestar es actualmente una droga de la que cada vez depende más gente. Una buena idea del hombre que se ha convertido en una cierta clase de opio para la gente»[80]. Lo que hace que Sloterdijk sea interesante es que considera su propuesta como una estrategia para asegurar la supervivencia del mayor logro político-económico de la Europa moderna, el Estado del bienestar social-demócratico. Según Sloterdijk, nuestra realidad –en Europa por lo menos– es la democracia social «objetiva» en oposición a la democracia social «subjetiva». Tenemos que distinguir entre la democracia social asociada con la panoplia de partidos políticos que reclaman esta etiqueta y la democracia social como «la fórmula de un sistema» que

> describe con precisión el orden político-económico de las cosas, que está definido por el Estado moderno como el Estado de los impuestos, como el Estado-infraestructura, como el Estado del imperio de la ley y, no menos, como el Estado social y el Estado terapia. En consecuencia, en la sistémica realidad de los estados-nación occidentales siempre estamos tratando con dos democracias sociales que deberían estar cuidadosamente separadas si queremos evitar la confusión. Por todas partes encontramos una democracia social espectacular y estructural, una manifiesta y otra latente,

[79] *Ibid.*

[80] N. Bolz, «Wer hat Angst vor der Freiheit?», *Cicero,* noviembre de 2009, p. 70.

una que aparece como un partido y otra que está más o menos irreversiblemente construida sobre las mismas definiciones, funciones y procedimientos de un Estado moderno como tal[81].

Actualmente, este «semisocialismo realmente existente» está aproximándose a sus límites. Aunque nuestras sociedades prosperan por medio de la (re)distribución de la riqueza generada por la minoría creativa, ambos polos políticos niegan este hecho: la izquierda lo niega porque, si lo admitiera, tendría que aceptar que ella misma vive a costa de la explotación de los ricos y de los triunfadores; la derecha lo niega porque, si no lo hiciera, tendría que aceptar que ella es realmente parte de la izquierda socialdemócrata. Semejantes negaciones funcionaron mientras el escenario político estaba centrado en el terreno de juego del Estado-nación, en el que un gran partido «popular» era capaz de hacer un pacto entre la amplia población y la minoría productiva; sin embargo, actualmente, con la emigración y el intercambio global, esta «síntesis social-nacional» cada vez es menos viable. Ahí se encuentra, para Sloterdijk, la lección de las elecciones alemanas de 2009: los grandes perdedores fueron los «partidos populares» (los socialdemócratas y el CSU / CDU), mientas que los ganadores fueron los demócratas-liberales, quienes, sin querer representar a toda la sociedad, se limitaron deliberadamente a representar a la minoría productiva. Para mantener la «democracia social objetiva» es, por ello, decisivo garantizar a este estrato creativo y «tributariamente activo» el reconocimiento social que merece: no son los «explotadores», no son los que toman, sino los que dan en nuestras sociedades, aquellos de cuya creatividad depende todo nuestro bienestar. Por esta razón, según Sloterdijk, debemos corregir finalmente el viejo error, del que los principales responsables son Ricardo y Marx, de reconocer solamente al «trabajo» como la actividad que genera valor.

> En toda la historia de las ideas posiblemente no haya ningún otro caso de error teórico que haya acarreado consecuencias prácticas tan grandes. En este error se basa el sistema, virulento hasta la fecha, de calumniar a los portadores de la creatividad, y cuyo reinado se extiende a lo largo de doscientos años, desde los primeros socialistas a los poscomunistas[82].

De ahí que debamos crear «una nueva semántica», un nuevo espacio de ideas hegemónicas en el que la cultura del orgullo y el reconocimiento de los triunfadores (no soslo fiscal, sino también moral) tengan su lugar adecuado.

---

[81] P. Sloterdijk, art. cit., p. 99.

[82] *Ibid.*, p. 106.

Sin embargo, se podría responder: ¿no es la lección de la actual crisis financiera exactamente la opuesta? La mayoría de las gigantescas sumas dedicadas al rescate están yendo precisamente a esos desregulados «titanes» Ayn Randianos que fracasaron en sus planes «creativos» y con ello ocasionaron la catástrofe. No son los grandes genios creativos los que están ayudando a la holgazana gente común, sino los corrientes contribuyentes los que están ayudando a estos fracasados «genios creativos». Además, ¿no sería cuestión de que, en vez de echar la culpa al igualitario «resentimiento de la izquierda» por la preponderancia del *eros* sobre el *thymos,* Sloterdijk recordara su propio punto anterior de que es el capitalismo el que, en su mismo núcleo, está impulsado por un *eros* pervertido, por una falta que se hace más profunda cuanto más se la satisface? Ahí se encuentra el superego, el núcleo, del capitalismo: cuantos más beneficios amasas, más beneficios necesitas. Siendo consciente de esto, y refiriéndose a la noción de Georges Bataille de la «economía general» del gasto soberano, que opone a la «economía contenida» de la inacabable búsqueda de beneficios del capitalismo, Sloterdijk esboza los contornos de la división del capitalismo en sí mismo, de su inmanente autosuperación: el capitalismo culmina cuando «crea de sí mismo su propio y más radical opuesto –y el único fructífero–, totalmente diferente de lo que la izquierda clásica, atrapada en su miserabilismo, era capaz de soñar»[83]. Su mención positiva de Andrew Carnegie muestra la manera: el gesto de soberana autonegación de la inacabable acumulación de riqueza está en gastar esa riqueza en cosas más allá del precio y fuera de la circulación del mercado: las artes y las ciencias, la salud pública, etc. Este concluyente gesto «soberano» permite al capitalista romper el círculo vicioso de reproducción incesantemente expandida, de ganar dinero para ganar más dinero. Cuando hace donación de su acumulada riqueza a favor del bien común, el capitalista se niega a sí mismo como la simple personificación del capital y de su reproductiva circulación: su vida adquiere significado. La incesante reproducción ya no se toma como un fin en sí mismo. Además, el capitalista lleva a cabo el cambio desde el *eros* al *thymos,* desde la pervertida lógica «erótica» de la acumulación al reconocimiento y la fama pública. Esto equivale, ni más ni menos, que a la elevación de personajes como Soros o Gates a personificaciones de la inherente autonegación del propio proceso capitalista: su trabajo caritativo –en la forma de inmensas donaciones para el bienestar público– no es una idiosincrasia personal. Ya sea sincero o hipócrita, es el lógico punto final de la circulación capitalista, necesario desde el punto de vista estrictamente económico, ya que permite al sistema capitalista posponer su crisis. Restablece el equilibrio –una cierta clase de redistribución de la riqueza entre los verdaderamente necesitados– sin caer en una fatídica trampa, la destructiva lógica del resentimiento y de la redistribución de la riqueza impuesta por el Estado, que solamente puede acabar en

[83] P. Sloterdijk, *Zorn und Zeit,* Fráncfort, Suhrkamp, 2009, p. 55.

la miseria generalizada. También evita, se podría añadir, la otra manera habitual de restablecer una cierta clase de equilibrio y de reafirmar el *thymos* a través del gasto soberano, es decir, la guerra. Esta paradoja señala una triste situación nuestra: el capitalismo contemporáneo no se puede reproducir a sí mismo por sí mismo. Necesita inyecciones extraeconómicas de caridad para sostener el ciclo de reproducción social. La proximidad de Sloterdijk y Van Parijs no puede menos que llamar la atención; desde extremos opuestos ambos llegan a la misma conclusión práctica; los dos pretenden justificar el capitalismo por medio de hacerlo servir al socialdemocrático Estado del bienestar.

Un problema de la posición de Sloterdijk es precisamente el del *thymos,* el del orgullo y la dignidad de la gente: ¿cómo afecta a mi orgullo el que mi bienestar dependa de la caridad? La idea del ingreso básico parece evitar esto respetando la dignidad de los receptores, ya que el ingreso no es el resultado de la caridad privada, sino un derecho de cada ciudadano, regulado por el Estado; no obstante, su división de la sociedad entre ciudadanos «básicos» y «productivos» plantea inexplorados problemas de resentimiento. Además, precisamente porque el mínimo requerido para una vida digna no es solo una cuestión de necesidades materiales que satisfacer, sino (también) una cuestión de relaciones sociales, de envidia y de resentimiento, se podría sostener que no hay ninguna «medida justa» del ingreso básico que asegure que no se establece ni demasiado bajo, condenando así a los no trabajadores a la humillante pobreza, ni demasiado elevado, devaluando así el esfuerzo productivo. Todos estos problemas señalan la naturaleza utópica del proyecto del ingreso básico: otro sueño más de nadar y guardar la ropa, de obligar-adiestrar a la bestia capitalista para que sirva a la causa de la justicia igualitaria.

Pero la actual coyuntura histórica no nos obliga a abandonar la noción de proletariado o de la posición proletaria; por el contrario, nos obliga a radicalizarla a un nivel existencial más allá incluso de lo que Marx imaginó. Necesitamos una noción más radical del sujeto proletario, un sujeto reducido al punto evanescente del *cogito* cartesiano, privado de su contenido sustancial. Sería fácil, demasiado fácil, formular un razonamiento crítico «marxista» en contra de esta universalización de la noción de proletariado: habría que diferenciar el proceso general de «proletarización» (reducción al mínimo de la subjetividad sin sustancia), del específico punto marxiano que considera al «proletariado» como la clase productiva explotada, privada de los frutos de su trabajo. Es bastante evidente que lo que diferencia al «proletariado» marxiano de la «proletarización» de la gente que vive en un desierto ecológico, que está privada de su «sustancia simbólica» colectiva, reducida a una concha «postraumática», etc., es que solo el «proletariado» marxiano es el explotado creador de toda la riqueza; por lo que solo el «proletariado» marxiano es el que puede reapropiarse de ella, reconociendo dentro ella su propio producto «alienado». El proble-

ma es que el ascenso del trabajo «intelectual» (del conocimiento científico, así como del *savoir-faire* práctico) hasta una posición hegemónica («el intelecto general») debilita la noción estándar de explotación; ya no es el tiempo-trabajo el que sirve como la fuente y la medida última del valor. Pero lo que esto significa es que el concepto de explotación necesita ser radicalmente repensado.

Aplicando estrictos criterios marxistas, Venezuela (como Arabia Saudita, etc.) está ahora inequívocamente *explotando* a otros países: la principal fuente de su riqueza, el petróleo, es un recurso natural, su precio es una renta que no expresa valor (cuya sola fuente es el trabajo): los venezolanos están disfrutando de una forma de renta colectiva entregada por los países desarrollados, una renta obtenida por el hecho de poseer recursos que son escasos. La única manera de poder hablar aquí de la explotación de Venezuela es abandonando la teoría de Marx del valor-trabajo a cambio de la teoría neoclásica de los tres factores de la producción (recursos, trabajo y capital), cada uno de los cuales contribuye al valor del producto. Solo si, aplicando esta teoría, afirmamos que un país desarrollado no está pagando el precio completo del petróleo (el «precio completo» definido como el precio que se alcanzaría en condiciones de una competencia del mercado libre de fricciones), podemos decir que, antes del gobierno de Chávez, Venezuela estaba siendo «explotada». No podemos tener ambas cosas a la vez; algo tiene que abandonarse, o bien la teoría de Marx del valor-trabajo, o bien la noción de la explotación de los países en desarrollo por medio del robo de sus recursos naturales.

El papel cada vez menor del trabajo físico directo está cambiando gradualmente el papel y la motivación de las huelgas. En la clásica era del capitalismo, los trabajadores se declaraban en huelga para mejorar los salarios, las condiciones de trabajo, etc., contando con su indispensabilidad; sin su trabajo las máquinas permanecían paradas y sus propietarios perdían grandes cantidades de dinero. Actualmente, desde que los trabajadores cada vez más pueden ser remplazados por máquinas o por la externalización de todo el proceso productivo, declararse en huelga –donde llega a producirse– es más un acto de protesta dirigido fundamentalmente al público en general y no tanto a los propios propietarios o administradores. Su objetivo es simplemente mantener los empleos haciendo que el público sea consciente de la aterradora situación que espera a los trabajadores si los pierden (ahora la típica huelga se produce en una empresa que planea recortar radicalmente la producción o cerrarla). Esta es la posibilidad que Marx no había tomado en cuenta: el mismo proceso de ascenso del «intelecto general» y de marginalización del trabajo físico medido en tiempo, en vez de debilitar al capitalismo haciendo que la explotación capitalista carezca de sentido, puede utilizarse para que los trabajadores sean más impotentes y estén más indefensos, utilizando su potencial falta de utilidad como una amenaza contra ellos mismos.

En este contexto, también se puede elaborar en una nueva dirección la relación entre los explotados y sus explotadores. Para Marx ya estaba claro que los explotadores (los propietarios de los medios de producción, es decir, de las condiciones objetivas del proceso de producción) son un sustituto para el alienado-objetivo Otro (el capitalista es el agente del trabajo pasado, «muerto»). La subordinación de la naturaleza al hombre se refleja, así, en la división dentro de la propia humanidad, donde la relación se invierte: la relación productiva general entre la humanidad y la naturaleza es la del sujeto y el objeto (la humanidad, como sujeto colectivo, reafirma su dominio sobre la naturaleza mediante su transformación y explotación en el proceso productivo); dentro de la propia humanidad, sin embargo, los trabajadores productivos, como la fuente viva de la dominación sobre la naturaleza, están ellos mismos subordinados a aquellos que son los agentes, o sustitutos, de la objetividad subordinada. Esta paradoja ya estaba claramente percibida por Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración,* donde mostraban cómo la dominación sobre la naturaleza conlleva necesariamente la dominación de clase de una gente sobre otra. La cuestión que hay que plantear aquí se refiere a la clásica noción marxiana de revolución proletaria: ¿no es toda ella demasiado subjetivista, al concebir al comunismo como la victoria final del sujeto sobre la sustancia? Esto no significa que tengamos que aceptar la necesidad de la dominación social; más bien debemos aceptar «la primacía de lo objetivo» (Adorno): la manera de librarnos de nuestros amos no es que la propia humanidad se convierta en un amo colectivo sobre la naturaleza, sino reconocer el engaño en la misma noción de Amo.

Interludio III
El paralaje arquitectónico

Mi conocimiento de la arquitectura se limita a algunos datos idiosincrásicos: mi amor por Ayn Rand y su novela-arquitectura *The Fountainhead*[1]; mi admiración por la barroca y *kitsch* «tarta de bodas» estalinista; mi sueño de una casa compuesta solo por espacios secundarios y lugares de paso –escaleras, pasillos, cuartos de baño, habitaciones de almacenaje, cocina–, sin ningún cuarto de estar o dormitorio. El peligro al que me expongo es, así, que lo que tengo que decir oscilará entre los dos extremos de la especulación infundada y el lugar común arquitectónico.

Pero puede ser, solamente puede ser, que mi utilización de la noción de paralaje justifique el riesgo que supone aventurar algunas observaciones basadas en este concepto (que he tomado prestado de Kojin Karatani)[2]. «Paralaje», de acuerdo con su habitual definición, es el desplazamiento aparente de un objeto (el cambio de su posición contra un fondo), causado por un cambio en la posición del observador, que proporciona un nuevo ángulo de visión. Naturalmente, el giro filosófico que hay que añadir es que la diferencia observada no es simplemente «subjetiva», debida al hecho de que sea el mismo objeto que existe «ahí fuera» el que se ve desde dos puntos de vista. Más bien se trata de que, como habría dicho Hegel, el sujeto y el objeto están inherentemente «mediados», de manera que un «cambio epistemológico» en el punto de vista del sujeto siempre refleja un cambio «ontológico» en el propio objeto.

---

[1] Habría que mencionar aquí la obra de B. Reimann *Franziska Linkerhand* (publicada después de la muerte de su autora en 1974, pero en versión censurada), un clásico de la literatura de la RDA, un verdadero anti-*Fountainhead* que trata de la lucha de una joven arquitecta por construir edificios que fueran habitables para gente ordinaria.

[2] Véase K. Karatani, *Transcritique: On Kant and Marx,* Cambridge, MA, Massachusetts Institute of Technology Press, 2003.

La brecha del paralaje es por ello no solo una cuestión de cambio de perspectiva (desde una posición, un edificio parece tener una forma determinada; si me muevo un poco, parece diferente); las cosas ganan interés cuando nos damos cuenta de que la brecha está inscrita en el propio edificio «real», como si el edificio, en su misma existencia material, llevara la impronta de diferentes y mutuamente excluyentes perspectivas. Cuando conseguimos identificar una brecha de paralaje en un edificio, la brecha entre las dos perspectivas nos abre, así, un lugar para un tercer edificio virtual. De este modo también podemos definir el momento creativo de la arquitectura: no se refiere simple o fundamentalmente al edificio real, sino al espacio virtual de nuevas posibilidades que abre el edificio real. Además, la brecha del paralaje en la arquitectura significa que la disposición espacial de un edificio no puede entenderse sin referencia a la dimensión temporal: la brecha del paralaje *es* la inscripción de nuestra cambiante experiencia temporal cuando nos aproximamos y entramos en un edificio. Se parece un poco a una pintura cubista que presenta el mismo objeto desde diferentes perspectivas, condensando en la misma superficie espacial una extensión temporal. A través de la brecha del paralaje en el propio objeto, «el tiempo se convierte en espacio» (que es la definición de mito que daba Claude Lévi-Strauss).

En este sentido, cuando nos enfrentamos a una posición antinómica, en el preciso sentido kantiano del término, debemos renunciar a todos los intentos de reducir uno de los aspectos al otro (o, con mayor razón, de realizar una cierta clase de «síntesis dialéctica» de opuestos). Por el contrario, la tarea es concebir todas las posiciones posibles como respuestas a ciertos puntos muertos o antagonismos subyacentes, como sucesivos intentos por resolver este punto muerto. Esto nos lleva inmediatamente a la así llamada arquitectura posmoderna, que algunas veces parece realizar la noción de paralaje de una manera directamente palpable. Si pensamos en la obra de Liebeskind o de Gehry podemos ver que a menudo aparece como un intento desesperado (o dichoso) de combinar dos principios estructuradores incompatibles dentro del mismo edificio (en el caso de Liebeskind, cubos horizontales / verticales y oblicuos; en el caso de Gehry, la vivienda tradicional con complementos modernos: hormigón, chapa, cristal), como si dos principios estuvieran encerrados en una lucha por la hegemonía.

Posmodernidad y lucha de clases

En su influyente ensayo sobre Gehry, Fredric Jameson interpreta sus proyectos de viviendas individuales como un intento por actuar de mediador entre la tradición (las estructuras de madera con decoraciones antiguas) y la alienada modernidad (el hierro, hormigón y cristal). El resultado es un edificio anfibio, una extravagante com-

binación de una casa vieja a la que, como un brote cancerígeno, se le anexiona una parte moderna de hierro y hormigón. En su primer proyecto de referencia, la rehabilitación de su propia vivienda en Santa Mónica (1977-1978), Gehry «tomó una modesta casa en una esquina del solar y la envolvió con capas de chapas metálicas y enrejados por las que asoman estructuras de cristal. El resultado era una simple casa extrudida en sorprendentes formas y superficies, espacios y vistas»[3]. Jameson percibe un impulso cuasiutópico en esta «dialéctica entre los remanentes de una tradición (las habitaciones de la casa vieja, conservadas como huellas de sueños arcaicos en un museo de lo moderno), y los "nuevos" envoltorios, constituidos por los innobles materiales de la América deprimida»[4]. Esta interacción entre el espacio de la vieja casa y el espacio intersticial creado por la envoltura genera un nuevo espacio, un espacio que «plantea una cuestión fundamental para reflexionar sobre el capitalismo estadounidense contemporáneo: la cuestión de la relación entre los logros científico-tecnológicos y la pobreza y el desperdicio»[5]. Una clara indicación, para mi mente marxista, de que los proyectos arquitectónicos son respuestas a un problema que es en última instancia sociopolítico.

Pero ¿estamos justificados para utilizar el término «posmodernidad» (ahora ya medio obsoleto)? En la medida en que el capitalismo post-68 forma una específica unidad económica, social y cultural, esta misma unidad justifica el nombre de «posmodernidad». Aunque se hicieron muchas críticas justificadas del posmodernismo como una nueva forma de ideología, sin embargo habría que admitir que cuando Jean-François Lyotard, en *The Postmodern Condition,* utilizó el término, que anteriormente daba nombre a ciertas tendencias artísticas nuevas (especialmente en la literatura y arquitectura), para designar una nueva época histórica, en su acto había un elemento de auténtica *nominación:* la «posmodernidad» funcionaba, efectivamente, como un nuevo Amo-Significante que introducía un nuevo orden de inteligibilidad en la confusa multiplicidad de la experiencia histórica. Así, podemos aplicar fácilmente a la arquitectura la tríada lacaniana de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario, que vagamente se corresponden con la tríada de realismo, modernidad y posmodernidad. En primer lugar está la realidad de las leyes físicas, a las que hay que obedecer para que un edificio se sostenga en pie, de las funciones concretas que tiene que cumplir, de las necesidades que tiene que satisfacer (la gente tiene que poder vivir o trabajar en él; no debe costar demasiado); toda la panoplia de consideraciones pragmático-utilitarias. Después está el nivel simbólico: los significados (ideoló-

---

[3] H. Foster, «Why All the Hoopla?», *London Review of Books,* 23 de agosto de 2001.

[4] F. Jameson, *Post-modernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism,* Londres, Verso, 1991, p. 276 [ed. cast.: *Posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado,* Barcelona, Paidós, 1991].

[5] *Ibid.*

gicos) que se supone que tiene que representar y trasmitir un edificio. Por último está el espacio imaginario: la experiencia de aquellos que vivirán o trabajarán en él: ¿cómo lo van a sentir? Podríamos argumentar que una de las características que definen a la posmodernidad es la autonomización de cada uno de estos tres niveles: la función queda disociada de la forma, etcétera.

Si alguna vez ha habido un ejemplo de arquitectura en el que predominara la función simbólica se puede encontrar en la Albania comunista, donde su líder Enver Hoxha, obsesionado por proteger al país de la invasión extranjera, ordenó la construcción de más de 10.000 pequeños *bunkers* de hormigón (la mayoría de unos seis metros de perímetro) que están esparcidos por toda Albania (el país más pobre de Europa, con 1,5 millones de habitantes). Evidentemente, el papel de estos *bunkers* no era ni real (como medio de defensa militar eran inútiles), ni imaginario (ciertamente, no se construyeron pensando en las placenteras experiencias de aquellos a los que se enseñaba cómo utilizarlos), sino puramente simbólico: servir como una muestra de la determinación de Albania de defenderse a toda costa[6].

A estos tres niveles de la arquitectura –el real, el simbólico y el imaginario– habría que añadir un cuarto: la *arquitectura virtual*. Second Life es un próspero espacio en 3-D de comunidades virtuales en el que uno compra parte de un espacio virtual compartido con otros, compone la identidad de su propio avatar y se lanza a construirse una casa, a hacer negocios, a interactuar con otros, etc.; incluso China está incorporán-

---

[6] En su breve novela *The Pyramid,* Ismail Kadare respalda esta función simbólica con otra real. La novela empieza cuando el faraón Keops anuncia a sus consejeros que no quiere construir una pirámide como las de sus predecesores. Alarmados por esta sugerencia, los consejeros señalan que la construcción de la pirámide es vital para conservar su autoridad: algunas generaciones atrás, la prosperidad había hecho que el pueblo de Egipto fuera más independiente, lo que le llevó a empezar a dudar y a resistirse a la autoridad del faraón. Cuando Keops acepta que la prosperidad de Egipto debe disminuir, sus consejeros examinan las diferentes opciones que hay (entablar una guerra con los países vecinos, provocar artificialmente una catástrofe natural, como alterar el curso del Nilo, para arruinar a la agricultura), pero todas son rechazadas por ser demasiado peligrosas (si Egipto perdiera la guerra el propio faraón y su elite podrían perder el poder; una catástrofe natural podría dejar al descubierto la incapacidad de los que están en el poder para controlar la situación y con ello generar el caos). Así que regresan a la idea de construir una pirámide tan grande que su construcción movilizará todos los recursos del país y así agotará su prosperidad; minando las energías de su población, mantendrá a todos en su lugar. Durante dos décadas el proyecto pone al país en estado de excepción, con la policía secreta del faraón dedicada a descubrir planes de sabotaje, a organizar detenciones, confesiones públicas y ejecuciones al estilo estalinista. La novela concluye con un informe sobre cómo la sabia e ingeniosa perspectiva del faraón fue practicada una y otra vez a partir de entonces, siendo el caso más reciente y original el de Albania donde, en vez de una gran pirámide, miles de pequeños *bunkers* hacían el mismo trabajo. I. Kadare, *The Pyramid,* Londres, Harvill Press, 1996 [ed. cast.: *La pirámide,* Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1994].

dose con su propia versión. La diferencia clave respecto a los juegos multijugadores de internet, como Warcraft, es que en Second Life no hay reglas ni tareas preestablecidas y cada cual tiene que formar su propia identidad empezando desde cero. (Por supuesto, esto conduce a problemas éticos y legales: ya ha habido casos de pedofilia virtual.) El fenómeno se está haciendo cada vez más importante; según algunas estimaciones, en un par de años más de las tres cuartas partes de los usuarios de internet (más de un billón de personas) también habitarán en un universo virtual de la clase que ofrece Second Life[7]. La ironía se halla en que esta comunidad tiene su propio dinero, los «linden dólares», con un tipo de cambio establecido con los dólares «reales». Es decir, dentro de este universo, tu avatar tiene que comprar ropas, alimentos, coches, casas, etc., ya que la mayor parte de los jugadores no pueden programarlos. Y ¿quién vende estos artículos? Otros jugadores que sí pueden hacer esa programación. En Second Life hay un diseñador de modas que vende camisetas y chaquetas para los avatares de otros jugadores; en la vida real no ganaba demasiado, así que se trasladó a Second Life, hizo los bocetos de las prendas y luego contrató a un programador que por poco dinero digitalizara los artículos diseñados. Sus ingresos, en términos de dinero real, son tres veces mayores de lo que lo eran en su trabajo de la vida real, añadiendo que no tiene problemas con trabajadores físicos o materias primas; una vez que el diseño está digitalizado, vender miles de ejemplares de cada artículo solo supone hacer las copias, lo que no cuesta nada. No sorprende que Second Life haya sido alabado por ofrecer un espacio de «puro» capitalismo sin fricciones.

En su manifiesto de 1908 a favor de la modernidad, *Ornament and Crime,* Adolf Loos deducía del axioma «la forma sigue a la función» la exigencia de «eliminar el ornamento»: «La evolución de la cultura va acompañada por la eliminación del ornamento de objetos inútiles». Para Loos, los ornamentos eran «inmorales» y «degenerados», por lo que su supresión era necesaria para regular la sociedad moderna. Resulta interesante que pusiera como ejemplo el tatuaje de los papúes; Loos consideraba que los papúes no habían evolucionado hasta el nivel moral y civilizado del hombre moderno, que, si se tatuara, sería considerado o bien un criminal o un degenerado. Habría que añadir aquí que en nuestras vidas diarias la ideología actúa especialmente dentro de la aparentemente inocente referencia a la pura utilidad; nunca se debe olvidar que, en el universo simbólico, la «utilidad» funciona como una noción reflexiva, es decir, siempre supone la afirmación de la utilidad como significado (por ejemplo, alguien que vive en una gran ciudad y conduce un Land Rover es poco probable que esté llevando la clase de vida seria y sensata que sugiere su elección de coche; más bien, tendrá semejante vehículo para señalar que dirige su vida bajo el signo de una actitud seria y sensata).

---

[7] Véase el informe «Alternate Universe», en *Newsweek,* 30 de julio de 2007, pp. 36-45.

La oposición «arquitectónicamente correcta» entre la auténtica función y la exteriorización vulgar puede ilustrarse por el contraste entre una simple bomba de agua y un grifo de oro: la primera como un simple objeto que satisface una necesidad vital y el segundo como una excesiva exteriorización de la riqueza. Sin embargo, en estos casos siempre hay que tener cuidado para evitar la trampa que señala John Berger en *Success and Failure of Picasso;* Berger observa mordazmente que el periodo azul de Picasso, «debido a que se ocupa patéticamente de los pobres, siempre ha sido el favorito de los ricos»[8]. Un análisis más detallado descubre pronto que esta oposición está sobredeterminada por un fondo mucho más complejo y ambiguo. Cualquiera que visite verdaderas ciudades de miseria (como las *favelas* brasileñas) no puede evitar observar cómo las improvisadas edificaciones de retazos, incluso construidas con restos de chapas y maderas, están llenas de decoraciones *kitsch* a menudo ridículamente excesivas, incluyendo grifos de oro (falsos, por supuesto). La gente pobre (mayormente) es la que sueña con grifos de oro, mientras que los ricos prefieren imaginar la simple funcionalidad en el equipamiento de la vivienda: Bill Gates busca ayudar a los africanos pobres proporcionándoles una simple bomba de agua, mientras que los pobres africanos probablemente la embellecerían tan pronto como fuera posible con una ornamentación «kitsch». Es como el irónico comentario que hacía un observador de Rusia en los años de Yeltsin de que las mujeres normales que deseaban parecer atractivas se vestían de prostitutas (la idea común de prostituta: lápiz de labios rojo intenso, joyas baratas, etc.), mientras que las prostitutas de verdad preferían marcar su diferencia vistiendo simples pero caros trajes de «negocios». Realmente, como dice un refrán popular entre la población pobre que participa en los carnavales de Brasil, «solo a los ricos les gusta la modestia; los pobres prefieren el lujo».

Al contrario que Loos, Robert Venturi resalta la importancia de un edificio que comunica un significado al público, para lo cual necesita la incorporación al edificio de elementos no funcionales; Loos, ingeniosamente, cambió la máxima de Mies van der Rohe «menos es más» por la de «menos es aburrido». De nuevo lo que debemos añadir aquí es que la austeridad funcionalista moderna siempre es reflexiva; también comunica un significado: la «funcionalidad» de un elevado edificio moderno es el mensaje que emana del edificio. No se trata simplemente de que *sea* funcional, sino que se *declara a sí mismo* como tal, pero con la ironía de que esta declaración a menudo se produce a expensas de la verdadera funcionalidad del edificio. Los edificios modernos diseñados sin ningún ornamento superfluo, simplemente para cumplir su función, acaban precisamente por no cumplir sus declaradas funciones; la gente que vive en ellos se siente a menudo limitada e incómoda. Son los elementos excesivos, no funcio-

[8] J. Berger, *Success and Failure of Picasso,* Nueva York, Pantheon, 1989, p. 3 [ed. cast.: *Éxito y fracaso de Picasso,* Madrid, Debate, 1990].

nales de un edificio, los que lo hacen realmente «funcional», es decir, habitable. En el clasicismo moderno un edificio se suponía que obedecía a un código global, mientras que con la posmodernidad tenemos una multiplicidad de códigos. Esto puede suponer o bien una multiplicidad (ambigüedad) de significados –lo que Charles Jencks llamaba la «metáfora aludida» (¿la Ópera de Sidney es el crecimiento de una flor o una serie de tortugas copulando?)– o bien una multiplicidad de funciones, desde los espectáculos escénicos a las compras y los restaurantes (la Ópera de Oslo, de Snøhetta, dirigida a una generación más joven, trata de aparecer «fría», imitando las elegantes líneas del avión invisible; además, el tejado se inclina hacia el fiordo y se desdobla en dos, como el tobogán de una piscina).

Como se ha señalado a menudo, puede decirse que la posmodernidad representa la *desregulación* de la arquitectura; un historicismo radical donde, en un *pastiche* globalizado, todo es posible, cualquier cosa funciona. El *pastiche* funciona como una «parodia vacía»: un historicismo radical dentro del cual el conjunto del pasado es equiparado en una sincronicidad del eterno presente. El funcionamiento exacto del *pastiche* debe especificarse con ejemplos y análisis concretos. Tomemos un caso extremo: en Moscú, hay un par de nuevos bloques de apartamentos de lujo, diseñados para *nouveaux riches,* que imitan perfectamente el estilo neogótico barroco estalinista (la Universidad Lomonosov, el Palacio de la Cultura en Varsovia, etc.). Para captar su significado ideológico permítaseme centrarme en otro fenómeno, incluso más extremo, relacionado con un reciente escándalo en el mundo del arte en Rusia. A principios de diciembre de 2008, se concedió a Alexey Belyaev-Guintovt el prestigioso Premio Kandinsky, el premio más elevado en Rusia (financieramente respaldado por la Fundación Guggenheim y el Deutsche Bank). Como se esperaba, esto provocó una gran conmoción en los círculos del arte, no solo en Rusia, sino también en Occidente, debido a la declarada orientación político-ideológica de Belyaev: su pintura despliega directa y rudimentariamente su «nacional-bolchevismo», una ecléctica mezcla de temas ortodoxo-patrióticos rusos y de temas «totalitarios», antiliberales, «estalino-fascistas» de disciplina, sacrificio, etc., todo ello interpretado en un estilo barroco estalinista, romántico-realista *kitsch*. Belyaev es miembro del movimiento euroasiático pro Kremlin del filósofo Alexander Dugin, que pide «la unión con nuestros grandes vecinos orientales» y que espera el «cegador amanecer de la nueva Revolución rusa; fascismo ilimitado como nuestras tierras y rojo como nuestra sangre». Su catecismo ofrece frases como «la fuerza engendra fuerza» y «¡nuestro objetivo es el poder absoluto!». ¿Cómo hay que interpretar el éxito de Belyaev? Habría que empezar por identificar abiertamente su «base de clase». Como era de esperar, la glorificación de la violencia, de la dominación imperial, la sangre, la tierra y la guerra que hace Belyaev, todo ello expresado con una estética neoestalinista conscientemente triunfalista, en la que mezcla el carmesí con la hoja de oro para confirmar su redundante mensaje imperialista,

no solo es criticada, sino ferozmente rechazada por las tres principales orientaciones ideológico-artísticas rusas –los conservadores ortodoxos «auténticos», los liberales prooccidentales y la izquierda (lo que pueda quedar de ella)–, que rechazan a Belyaev calificándolo de payaso y de personaje del mundo del espectáculo al que no hay que tomar en serio como artista. Esta constelación se reflejó en la misma lucha por el premio, donde, inesperadamente, Belyaev derrotó al veterano anticomunista Boris Orlov con su *Parade of Astral Bodies,* y al comunista Dmitry Gutov con *Used.* La obra de Orlov (considerada la favorita) es una colección de híbridas instalaciones escultóricas (incluyendo cabezas de águilas alemanas y colas de aviones soviéticos cubiertos con tela negra) que salen de una réplica de *Black Square,* de Malevich, colgada en la pared. Desde luego, la clave está en que *Black Square,* un emblema de la modernidad y de la vanguardia rusa, representa también los crímenes que la modernidad perpetró bajo los imperios nazi y soviético; eliminando el pasado, borrando la textura de la tradición para dejar solo la mínima diferencia del blanco y negro, Malevich sin darse cuenta crea el espacio en el que puede prosperar la violencia «totalitaria». (*Foundation Pit,* de Platonov, también puede interpretarse a este nivel: la excavación de los cimientos para su gigantesca «Vivienda proletaria» crea un enorme cuadrado vacío; la construcción del propio edificio ni siquiera llegó a empezarse.) La obra de Belyaev tiene el mismo contenido que la de Orlov, pero privada de la tensión dialéctica con el fondo de *Black Square* que proporciona el aspecto incisivo: en Belyaev solo tenemos el contenido «totalitario», representado directamente de modo afirmativo. ¿Cómo pudo suceder esto y qué significa? Como explicaba la liga socialista VPERED [¡Adelante!]:

> No se trata de que los comisarios y críticos del jurado del Premio Kandinsky sean simpatizantes fascistas [...] El problema es que son ultraliberales. Su utopismo de mercado no hace distinciones entre izquierda y derecha, pardo y rojo, fascismo y comunismo; ve a la ironía acechando en cada esquina para hacer que todo sea amable y normal de nuevo. «Nosotros no hablamos de las convicciones políticas del artista», dice Alexander Borovsky, miembro del jurado y director del Departamento de Arte Contemporáneo del Museo de Rusia. Borovsky también afirma que la obra de Belyaev es una toma distanciada, juguetona, sobre el *Zeitgeist* estatista. Sin embargo, no hay nada juguetón en los llamamientos de Belyaev para que los tanques rusos se lancen sobre Tbilisi, para ejecutar al presidente de Georgia, para crear una «Gran Serbia» o para «liberar» las antiguas repúblicas soviéticas bajo el estandarte de un Imperio euroasiático (léase, ruso) [...] Esta indiferencia es lo que une al oscuro «nacionalismo de izquierda», la ideología esencialmente posmoderna del eurasianismo, con el panesteticismo de la clase empresarial rusa y de las elites que controlan el consejo del Premio Kandinsky. «¡Dejad que crezcan mil flores!», «¡Todas las ideologías son iguales!», «¡El arte más allá de la política!», grita al unísono esta respetable gente, legitimando así en la esfera pública expre-

siones cada vez más abiertas de un fascismo genuinamente sentido. Su indiferencia es una forma de complicidad [...] La presencia de personajes como Belyaev da testimonio de la rápida evolución hacia el fascismo de la elite gobernante en un momento de crisis. Esta elite ya es profundamente reaccionaria y antidemocrática después de haber acumulado su capital violentamente, por medio de privatizaciones de choque y expropiaciones. Hace cinco años empezó a utilizar el arte contemporáneo como un medio de legitimación civil, estableciendo su hegemonía sobre la parte más liberal, *glamourosa* de la vida cultural durante la «normalización» de Putin[9].

Sin duda, la clave del éxito de Belyaev se encuentra en la forma en que «integra las reliquias de la Rusia soviética con su presente hipercapitalista»; sin embargo, resulta decisivo analizar la modalidad exacta de esta integración (o, dicho en términos teóricos más contemporáneos, de esta articulación). La percepción del público comprometido es la de una juguetona indiferencia: lo que hace Belyaev con los símbolos «totalitarios» ¿no representa el triunfo final sobre el «totalitarismo»? Puede jugar con él, actuar como si creyera en él, y no obstante su eficacia ideológica está totalmente suspendida. Las «reliquias de la Rusia soviética» quedan así representadas, reducidas a un impotente *pastiche*. Irónicamente, de ese modo el «estalino-fascismo» posmoderno debería ser considerado como la etapa final del realismo socialista, en la que la fórmula queda reflexivamente redoblada, convirtiéndose en su propio *pastiche*. Entonces, ¿por qué no debemos interpretar la utilización de temas «totalitarios» que hace Belyaev como un caso de ironía posmoderna, como una cómica repetición de la tragedia «totalitaria»? Marx dijo célebremente que la historia se produce primero como tragedia y después como farsa; los antiguos griegos se despidieron de sus dioses recurriendo a las sátiras de Luciano, riéndose de ellos. Sin embargo, como muchos agudos comentaristas han señalado, algunas veces este orden puede invertirse: lo que empieza como farsa puede acabar en tragedia. A finales de la década de los veinte, por ejemplo, Hitler y su marginal partido eran universalmente ridiculizados como payasos y bufones.

La «base de clase» de Belyaev y sus amigos es, por ello, la nueva elite capitalista rusa que se ve a sí misma como ideológicamente indiferente, «apolítica», preocupada solo por el dinero y el éxito, despreciando todas las Causas. La «ideología espontánea» de esta nueva burguesía aparece, paradójicamente, como lo opuesto a su vulgar «pasión por lo real» (placer, dinero, poder): un panesteticismo (no menos vulgar); todas las ideologías son iguales, igualmente ridículas, solo son útiles para proporcionar una picante excitación estética, así que cuanto más problemáticas sean más excitación ge-

[9] VPERED Socialist Movement, Chto Delat Platform, «An Open Letter on the 2008 Kandinsky Prize», 8 de diciembre de 2008.

nerarán. Exactamente lo mismo sucede con los nuevos bloques de apartamentos construidos en el estilo de la arquitectura neoestalinista que *pretende pretender;* esta arquitectura (y su público) piensa que solamente está jugando, pero de lo que no es consciente es de que, independientemente de su juguetona actitud, el juego tiene el potencial de volverse serio. Su «juguetona indiferencia» oculta la realidad del despiadado ejercicio del poder: lo que escenifica como un espectáculo estético es una realidad para las masas de la gente común. Su indiferencia hacia la ideología es la propia forma que adopta su complicidad con la ideología dominante.

Esta indiferencia da testimonio de cómo, en la posmodernidad, el paralaje es abiertamente admitido, desplegado; y, de esta manera, neutralizado: la tensión antagónica entre diferentes puntos de vista queda atenuada en una indiferente pluralidad de posiciones. De ese modo la «contradicción» pierde su filo subversivo: en un espacio de permisividad globalizada, los puntos de vista inconsistentes coexisten cínicamente; el cinismo es la reacción del «¿Y qué?» a la inconsistencia. Se explotan despiadadamente los recursos naturales, pero también se contribuye a las causas verdes: ¿y qué? Algunas veces la cosa en sí misma puede servir como su propia máscara; la manera más eficaz de confundir los antagonismos sociales es desplegarlos abiertamente.

La inconmensurabilidad

Pero quizá hayamos ido demasiado deprisa. Demos un paso atrás y regresemos al tema central: ¿cómo aborda un edificio ideológico (incluyendo los edificios arquitectónicos reales) los antagonismos sociales? En su clásico *The Political Unconscious,* Fredric Jameson proponía una perspicua lectura crítico-ideológica de la interpretación que hacía Claude Lévi-Strauss de la singular decoración facial de los indios caduveos de Brasil[10]: utilizan «un diseño simétrico, pero que, sin embargo, se encuentra sobre un eje oblicuo [...] una complicada situación basada en dos formas contradictorias de dualidad y que acaba en un compromiso provocado por una oposición secundaria entre el eje ideal del propio objeto [la cara humana] y el eje ideal de la figura que representa». Jameson observa: «Ya a nivel puramente formal, este texto visual ha sido entendido como una contradicción por la resolución curiosamente provisional y asimétrica que propone para aquella contradicción»[11]. (Por cierto, ¿no se parece esto a un mapa de Manhattan, donde el diseño simétrico de las

[10] Véase C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques,* Nueva York, Atheneum, 1971, pp. 176 ss. [ed. cast.: *Tristes trópicos,* Barcelona, Paidós, 1992].

[11] F. Jameson, *The Political Unconscious* [1981], nueva edición, Londres, Routledge, 2002, p. 63 [ed. cast.: *Documentos de cultura, documentos de barbarie,* Madrid, Visor, 1989].

calles y avenidas está cortado por el eje oblicuo de Broadway? ¿O, a nivel arquitectónico, a un típico edificio de Liebeskind, con su tensión entre líneas verticales y líneas curvas?) En el siguiente paso, decisivo, Lévi-Strauss interpreta esta imaginada resolución formal de un antagonismo no como un «reflejo», sino como un acto simbólico, una trasposición-desplazamiento del desequilibrio-asimetría-antagonismo social básico de la sociedad caduvea. Los caduveos son una sociedad jerárquica y su

> incipiente jerarquía ya es el lugar de aparición, si no del poder político en sentido estricto, entonces por lo menos de las relaciones de dominación: el estatus inferior de la mujer, la subordinación de los jóvenes a los viejos y el desarrollo de una aristocracia hereditaria. Sin embargo, mientras que entre los vecinos guaná y bororos esta latente estructura de poder está enmascarada por una división en *moieties* que corta a las tres castas y cuyo intercambio exogámico parece funcionar de una manera no jerárquica, esencialmente igualitaria, en la vida de los caduveos se encuentra presente de forma declarada, como desigualdad y conflicto a la vista. Por otro lado, las instituciones sociales de los guanas y los borors proporcionan un reino de apariencia en el que la jerarquía y la desigualdad real quedan disimuladas por la reciprocidad de las *moieties,* y en el que, por ello, «la asimetría de clase se equilibra [...] con la simetría de las *moieties*»[12].

¿No es esa también nuestra situación? En las sociedades burguesas estamos divididos entre la igualdad formal-legal, que está sostenida por las instituciones de un Estado democrático, y las distinciones de clase, que están impuestas por el sistema económico. Vivimos la tensión entre el respeto políticamente correcto por los derechos humanos, etc., por un lado, y las crecientes desigualdades, las comunidades cerradas y la exclusión, por el otro. Exactamente lo mismo sucede con la arquitectura: cuando un edificio encarna la apertura democrática, esta apariencia nunca es solo mera apariencia, sino que tiene realidad propia; estructura la manera en que interactúan los individuos en sus vidas reales. El problema con los caduveos era que (igual que los estados no democráticos de la actualidad) carecían de esta apariencia; no eran «lo suficientemente afortunados para resolver sus contradicciones, o para disimularlas, con la ayuda de instituciones ingeniosamente concebidas con ese propósito [...] Ya que eran incapaces de conceptualizar o amar directamente esta solución, empezaron a soñar con ella, a proyectarla en lo imaginario». La decoración de la cara es «una producción de la fantasía de una sociedad que busca apasionadamente dar expresión simbólica a las instituciones que podría haber tenido en la realidad, de no haberse interpuesto en su camino el interés y la superstición»[13]. (Obsérvese la refinada textura del análisis de Lévi-Strauss; el propio

---

[12] *Ibid.*, pp. 63-64.

[13] C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 179-180.

Jameson parece perder una dimensión cuando resume su resultado: el arte facial de los caduveos «constituye un acto simbólico, por el cual las contradicciones sociales reales, insuperables en sus propios términos, encuentran una resolución puramente formal en el reino de la estética»[14]; y, en este sentido, «el acto estético es ideológico en sí mismo, y la producción de una forma estética o narrativa tiene que considerarse como un acto ideológico por derecho propio, cuya función es inventar "soluciones" imaginarias o formales para contradicciones sociales irresolubles»[15].)

Sin embargo, Lévi-Strauss merece aquí un análisis más detallado: no se trata simple y directamente de que la decoración facial de los caduveos formule una resolución imaginaria de unas contradicciones reales; más bien es que complementa la falta de una «apariencia» que funcione adecuadamente y que pudiera inscribirse en su misma organización social e institucional. En otras palabras, aquí no estamos ocupándonos de un anhelo por una igualdad real, sino del anhelo de una *apariencia adecuada*[16]. Esto hace que Jameson esté plenamente justificado al hablar de la «inconsciencia política»: hay un mensaje cifrado en el juego formal de la arquitectura, y el mensaje que envía un edificio a menudo funciona como el «regreso de lo reprimido» en la ideología oficial. Podemos recordar la perspectiva de Wittgenstein: aquello de lo que no podemos hablar directamente se puede mostrar por la forma de nuestra actividad. Aquello de lo que la ideología oficial no puede hablar abiertamente puede revelarse en las mudas señales de un edificio.

Esto nos lleva a un resultado inesperado: no se trata solo de que la fantasía encarnada en el lenguaje mudo de un edificio pueda articular la utopía de la justicia, libertad e igualdad, traicionada por las relaciones sociales reales; esta fantasía también puede articular un *anhelo por la desigualdad,* por una jerarquía claramente definida y por distinciones de clase. Jameson toma la película de Stanley Kubrick *El resplandor,* otra película centrada en la arquitectura, como un ejemplo de esta ambigüedad de los impulsos utópicos. Como todos sabemos, la película (basada en la novela de Stephen King) transcurre en un gran hotel moderno de montaña, cerrado en invierno y ocupado por una familia que lo regenta[17]. El hotel, por supuesto, es un edificio

---

[14] F. Jameson, *The Political Unconscious,* cit., p. 64.

[15] *Ibid.*

[16] ¿No sucede lo mismo con los planes de Niemeyer para Brasilia, este sueño imaginario de la resolución de los antagonismos sociales que complementa no la realidad de los antagonismos sociales, sino la falta de un mecanismo ideológico-igualitario que pudiera cubrirlos de una apariencia que funcione adecuadamente?

[17] Ya esta situación básica no puede menos que evocar ricas asociaciones: mientras que en Japón uno se puede encontrar estrujado por una multitud en el metro y a pesar de ello sentir una distancia respecto a los otros, en *El resplandor* incluso un gran hotel abandonado no es suficientemente grande para una sola familia, cuyos miembros se sienten agolpados y explotan agresiva y violentamente.

maldito, acechado por espíritus del pasado; pero ¿qué espíritus? Es aquí donde Jameson encuentra perturbadora la película:

> El impulso hacia la comunidad, el anhelo de una colectividad, la envidia del otro, las colectividades logradas, todo ello surge con toda la fuerza de un regreso de lo reprimido; y de esto es finalmente, creo, de lo que trata *El resplandor.* ¿Dónde buscar esta «comunidad conocible» a la que, incluso excluida, la fantasía de las relaciones colectivas pueda adscribirse ella misma? Sin duda no se encuentra en la burocracia directiva del propio hotel, tan multinacional y estandarizada como ciudad dormitorio o una cadena de moteles [...] Donde la novela escenifica el «pasado» como un babel de voces y una poco clara ráfaga de vidas muertas de todas las generaciones de históricos habitantes de la historia del hotel, la película de Kubrick pone en primer plano y aísla un periodo único, multiplicando cada vez más las señales unificadas: esmóquines, coches deportivos, petacas, pelos engominados con raya en medio [...] Esa generación, finalmente, es la de los años veinte, y son los años veinte los que persiguen y poseen al héroe. Los años veinte fueron el último momento en que una auténtica clase ociosa americana llevaba una agresiva y ostentosa existencia pública, cuando una clase dirigente americana proyectaba una conciencia de clase y una imagen sin disculpas de sí misma y disfrutaba de sus privilegios sin culpa, abiertamente, armada de sus emblemas de la chistera y la copa de champán, en el escenario social, a plena vista de las demás clases. La nostalgia de *El resplandor,* el anhelo por la colectividad, toma la peculiar forma de una obsesión por el último periodo en el que la conciencia de clase está desplegada abiertamente; incluso el tema del sirviente o *valet* expresa el deseo de una jerarquía social desvanecida, que ya no puede ser complacida en la falsa atmósfera multinacional en la que Jack Nicholson es contratado para un simple trabajo ocasional por una organización de hombres sin cara. Esto es, claramente, un vengativo «regreso de lo reprimido»: un impulso utópico que apenas se permite a sí mismo la habitual celebración complaciente y edificante, que encuentra su expresión en el mismo esnobismo y conciencia de clase que ingenuamente suponemos que amenaza[18].

Y, *mutatis mutandis,* ¿no sucede lo mismo con la arquitectura neogótica estalinista? ¿No representa el «regreso de lo reprimido» en la igualitaria-emancipatoria ideología socialista oficial, el insólito deseo de distinciones sociales y jerárquicas? La utopía que representa la arquitectura también puede ser una utopía conservadora de un orden social recuperado. (Quizá lo mismo sucede con los monumentales edificios públicos de la era Roosevelt, como la sede central de Correos de Nueva York.

---

[18] F. Jameson, «Historicism in *The Shining*», en *Signatures of the Visible,* Londres, Routledge, 1992, pp. 82-98; disponible *online* en http://www.visual-memory.co.uk/amk/doc/0098.html.

No sorprende que el edificio central de la Universidad de Nueva York, en Manhattan, recuerde a la Universidad Lomonosov en Moscú...)

El contexto arquitectónico en *El resplandor* resulta de ese modo decisivo; la explosión de locura asesina solo puede explicarse en términos de la tensión (o inconmensurabilidad) entre la solitaria familia y el gigantesco edificio vacío que ocupa. En este sentido, incluso se puede interpretar *Psicosis,* la obra maestra de Hitchcock, como la escenificación de un antagonismo arquitectónico: ¿no está Norman dividido entre las dos *casas,* el moderno motel horizontal y la vertical casa gótica de la madre, corriendo constantemente entre las dos sin encontrar nunca un adecuado lugar propio? En este sentido, el *unheimlich* carácter del final de la película significa que, en su total identificación con la madre, finalmente encuentra su *heim,* su casa. En obras modernas como *Psicosis* esta división todavía está a la vista, mientras que el principal objetivo de la arquitectura contemporánea posmoderna es confundirla. Basta recordar el «Nuevo urbanismo», con su regreso a pequeñas casas familiares en ciudades pequeñas, con porches frontales que recrean la acogedora atmósfera de la comunidad local; es un caso claro de la arquitectura como ideología en su más clara expresión, que proporciona una solución imaginaria (aunque «real», en el sentido de materializada en el propio despliegue de las casas) a un verdadero punto muerto social, que no tiene nada que ver con la arquitectura, sino con las dinámicas del último capitalismo. La obra de Gehry ofrece un caso más ambiguo del mismo antagonismo: toma uno de los polos del antagonismo –una casa familiar pasada de moda o un edificio moderno de hormigón y cristal– y entonces o bien lo somete a una cierta clase de distorsión anamórfica cubista (curvando paredes y ventanas, etc.), o bien combina la vieja casa familiar con un complemento moderno. Esto me lleva a sugerir una hipótesis: si el motel de Bates lo hubiera construido Gehry, combinando directamente la casa vieja con el moderno motel en una nueva entidad híbrida, no hubiera habido ninguna necesidad de que Norman matara a sus víctimas, ya que hubiera quedado liberado de la insoportable tensión que le impulsa a correr entre los dos lugares; hubiera tenido un tercer lugar de mediación entre los dos extremos.

La hipótesis, además, es que los gigantescos complejos actuales para las artes escénicas, posiblemente el parangón de la arquitectura contemporánea, tratan efectivamente de imponerse a sí mismos como las instituciones cero de la arquitectura: la mutua cancelación de sus conflictivos significados (entretenimiento y arte superior, lo profano y lo sagrado, lo exclusivo y lo popular) tiene por resultado la presencia del significado como tal, opuesto al no significado; su significado es tener significado, ser islas de significado en el flujo de nuestra diaria existencia sin significado. Con el fin de ofrecer una breve perspectiva del paralaje inscrito en la naturaleza de su estructura, he aquí la descripción que hace Jameson del proyecto de Rem Koolhaas para la Bibliothèque Nationale de Francia: la enorme caja que alberga a la biblioteca

censura por medio de su enormidad las concepciones tradicionales del armazón o de la figura, intentando [...] mediante la prosaica naturaleza de la forma escapar por completo a la percepción formal de conjunto. Lo que esta no forma niega específicamente [...] es la más grandiosa de las concepciones modernas, corbusieranas, sobre la relación esencialmente expresiva entre el interior y las líneas plásticas y paredes exteriores, que tenían que despojarse de su rigidez para seguir simplemente sus funciones, de modo que se correspondieran estéticamente con las diferentes realidades del interior[19].

Esta *correspondencia expresiva* entre el interior (la división de un edificio en salas y espacios para diferentes actividades) y el exterior cambia, así, hacia una radical *inconmensurabilidad:* «Las funciones, las salas, el interior, los espacios internos cuelgan dentro de su enorme contenedor como otros tantos órganos flotantes»[20]. Estos cambios formales en la relación entre exterior e interior «reincorporan las paradojas de la propiedad privada después del fin de la sociedad civil (en el caso de la biblioteca, por medio de la dialéctica de la propiedad de la información, o de la antinomia más clásica de un espacio público que es propiedad privada)»[21].

Sin embargo, no hay que malinterpretar este énfasis sobre la inconmensurabilidad entre el exterior y el interior como una crítica (apoyándose en la exigencia de una continuidad entre ambos). La inconmensurabilidad entre el exterior y el interior es un trascendental a *priori;* en nuestra experiencia fenomenológica más elemental la realidad que vemos a través de una ventana es siempre mínimamente espectral, no es tan plenamente real como el espacio cerrado en el que nos encontramos. Por esto, cuando se conduce un coche o se mira a través de la ventana de una casa, se percibe la realidad exterior en un estado insólitamente desrealizado, como si se estuviera viendo una actuación en la pantalla; al abrir la ventana, el impacto directo de la realidad externa siempre causa un mínimo *shock;* nos vemos, por así decirlo, abrumados por su proximidad. También por eso cuando entramos en el espacio cerrado de una casa a menudos nos vemos sorprendidos: el volumen interior nos parece más grande que el marco exterior, como si la casa fuera más grande por dentro que por fuera.

En el flanco meridional de la zona desmilitarizada que divide Corea del Norte de Corea del Sur, los surcoreanos construyeron un singular lugar para los visitantes: un anfiteatro con un gran ventanal en forma de pantalla en el frente, que mira hacia el norte. El espectáculo que ve la gente cuando toma asiento para mirar a través de la ventana es la propia realidad (o, más bien, una cierta clase de «desierto de lo real»): la

---

[19] F. Jameson, *The Seeds of Time,* Nueva York, Columbia University Press, 1994, p. 135 [ed. cast.: *Las semillas del tiempo,* Madrid, Trotta, 2000].

[20] *Ibid.,* p. 136.

[21] *Ibid.,* p. 135.

árida zona desmilitarizada, con sus muros y todo eso y, más allá, se vislumbra Corea del Norte. Como para seguir con la ficción, Corea del Norte construyó entonces un falso pueblo modelo con casas preciosas a plena vista de la ventana: al anochecer todas las luces de las casas se encienden a la vez y a los habitantes se les proporcionan buenas ropas y se les obliga a darse un paseo. Una zona árida adquiere así un estatus fantasmático, elevado a espectáculo, exclusivamente al ser enmarcada. Algo similar sucede en Peppermint Bay, un centro comunitario en Tasmania (diseñado por Terroir Pty Ltd), donde el área funcional está situada frente a un roble al final de una ruta laberíntica. Desde un gran *hall* dentro del edificio, el gran árbol viejo sobre la hierba del exterior se puede ver a través del cristal de una ventana que cubre toda una pared y cuya forma en zig-zag encaja vagamente con la forma del árbol. Lo que vemos a través de la ventana (el árbol, pero también la hierba y el agua del fondo) es un atractivo paisaje natural; un paisaje visto como tal desde dentro del edificio cuando la ventana actúa de marco. De ese modo tenemos que distinguir entre dos exteriores: el propio exterior (donde el árbol se ve directamente desde la hierba) y el exterior-interior (el exterior visto desde el interior). Los dos no son lo mismo; en el segundo caso el exterior no es ya simplemente la circundante unidad que contiene al interior, sino que ella misma está simultáneamente encerrada por el interior (o, se podría decir, la naturaleza está encerrada por la cultura). De la misma manera, Corea del Norte puede aparecer sublime cuando se ve desde el lugar seguro de Corea del Sur; a la inversa, la democracia puede aparecer sublime cuando se contempla desde un régimen autoritario o «totalitario». El nuevo Museo de la Acrópolis construido por Bernard Tschumi, levantado frente a la colina donde se encuentra el Partenón, también se basa en un efecto similar; al llegar a la tercera planta se ve a través del marco de una gran ventana la «cosa en sí misma», el Partenón; el hecho de que se vea a través del marco, y no directamente, solo realza su sublime apariencia[22].

Lo que indica esta invasión mutua es que el interior y el exterior nunca cubren todo el espacio; siempre está el exceso de un tercer espacio que se pierde en la división entre exterior e interior. En las viviendas humanas hay un espacio intermedio del que se reniega: todos sabemos que existe, pero no aceptamos realmente su existencia; permanece ignorado y (mayormente) indecible. El principal contenido de este espacio invisible es, en primer lugar, el recorrido de los excrementos (por desagües y sumideros), pero también incluye la compleja red del suministro eléctrico, las conexiones digitales, etc.,

[22] También puede haber un falso interior. En el edificio del ZKM, en Karlsruhe, hay una pantalla de televisión frente a la entrada de la zona de servicios, que muestra continuamente en blanco y negro el interior de un pequeño servicio con el váter vacío; después del primer momento de alivio (gracias a Dios que el servicio está libre, ¡estoy desesperado!) me doy cuenta de que cuando entre ya no estará vacío, de forma que se me verá a mí defecando. Solamente entonces la evidencia me sacude: lo que vemos es, desde luego, una grabación, no el verdadero interior del baño...

todos ellos en el estrecho espacio entre paredes o bajo los suelos. Desde luego, todos sabemos de sobra cómo abandonan la casa nuestros excrementos, pero nuestra relación fenomenológica inmediata con ese conocimiento es más radical: es como si los desperdicios desaparecieran en algún mundo de tinieblas, más allá de nuestra vista y fuera de nuestro mundo[23]. Igualmente, en relación al cuerpo de otra persona, sabemos muy bien que él o ella suda, defeca u orina, pero abstraemos eso de nuestras relaciones diarias; estas características no son parte de la imagen de nuestro prójimo. Contamos con este espacio, pero lo ignoramos; no sorprende que en las películas de ciencia ficción, de terror y en los tecno-*thrillers* este espacio oscuro entre las paredes sea donde acechan las horribles amenazas (desde máquinas espía a monstruos o animales como cucarachas y ratas). También podemos recordar, en la arquitectura de la ciencia-ficción, el tema clásico de un edificio con una planta o una habitación extra que no está incluida en el plano del edificio (y donde, por supuesto, habitan cosas terribles).

¿Qué puede hacer aquí la arquitectura? Una posibilidad es reincluir este espacio excluido de una forma domesticada. Alcanzando los 509 metros sobre el suelo, la Torre Taipei 101, en Taiwán, era hasta hace poco el edificio más alto del planeta. Ya que los tifones azotan a menudo a la isla, el problema era cómo controlar el balanceo que se produciría cuando el edificio se viera expuesto a fuertes vientos. La solución fue bastante original: para reducir las vibraciones laterales hay una gigantesca bola de acero de 606 toneladas de peso suspendida desde la planta 92 y que desciende hasta la 87; la bola está conectada a pistones que impulsan aceite a través de pequeños agujeros, amortiguando así las vibraciones. Lo que hace que esta solución sea especialmente interesante es que no se plantea como el oculto secreto del edificio, sino que se expone públicamente como su principal atracción. Sentado en el magnífico restaurante, a un lado está el panorama de la ciudad visible por la ventana, mientras que al otro se puede observar la gigantesca bola balanceándose delicadamente. Sin embargo, esta transparencia es, desde luego, una pseudotransparencia, como la de los puestos de los grandes supermercados donde la comida se prepara a la vista (se exprimen los zumos, se fríen las carnes y los vegetales...).

La envoltura...

Así que, regresando a la arquitectura posmoderna, la forma ambiguamente «con sentido» con la que se envuelve el edificio –a menudo un primitivo simbolismo mimético, como, por ejemplo, que el conjunto del edificio recuerde a un animal (tor-

[23] Esta es la razón por la que resulta muy desagradable observar que los excrementos vuelvan a surgir por los desagües hasta la taza del váter; algo parecido al regreso de los muertos vivientes...

tuga, pájaro, bicho...)– no es una expresión de su interior, sino algo que se impone sobre ese interior. El vínculo entre la forma y la función queda cortado, no hay ninguna relación causal entre ambas; la forma ya no sigue a la función, la función ya no determina la forma y el resultado es la estetización generalizada. Esta estetización alcanza su clímax en los centros para las artes escénicas contemporáneos, cuya característica básica es el espacio vacío entre la piel y la estructura. ¿Cuáles son las versiones arquitectónicas básicas de este espacio? El nivel cero, no expresivo, está representado por algunos de los edificios de Koolhaas, como el anteriormente mencionado proyecto para la Bibliothèque Nationale de Francia: aquí la envoltura es simplemente una enorme caja neutral que, en su interior, alberga los múltiples espacios funcionales que «cuelgan dentro de su enorme contenedor como otros tantos órganos flotantes». (Es lo mismo que muchos centros comerciales contenidos dentro de grises cajas rectangulares.)

Algunos de los proyectos de Liebeskind (por ejemplo, el Wohl Center de la Bar-Ilan University, en Ramat-Gan, Israel) reflejan en la propia «piel» la brecha entre la piel protectora y la estructura interna: la misma forma externa (una enorme caja) está multiplicada, basándose en el contraste entre las líneas verticales / horizontales y las líneas diagonales de las paredes exteriores. El resultado es un efecto híbrido, como si el mismo edificio fuera una condensación de dos (o más) cubos asimétricos; como si el mismo principio formal (una caja cúbica) se aplicara sobre diferentes ejes. Así se inscribe directamente en la forma una extraña tensión y desequilibrio, un conflicto de principios, como si el edificio real careciera de un único punto de anclaje y de perspectiva.

El siguiente paso es la mínima estetización del contenedor externo: deja de ser una neutral caja y se convierte en un armazón que protege la joya del interior. Formalmente, el contraste entre el exterior y el interior es normalmente el que hay entre la redondez de la piel y las líneas rectas de las estructuras internas; una envoltura redondeada (una cúpula con forma de huevo) envuelve edificios parecidos a cajas verticales / horizontales del interior. Eso sucede con las gigantescas «tazas de té» del Oriental Art Centre de Shangai, o del mismo arquitecto, Paul Andreu, con el Teatro Nacional de China, en Beijing, con su gigantesca cubierta de metal y cristal; una cáscara de huevo que protege los edificios de las representaciones. El Kinder-Sorpresa, uno de los productos de confitería más populares en Europa Central, es un huevo de chocolate envuelto en un colorido papel; dentro se encuentra un pequeño juguete de plástico (o las piezas con las que se puede construir uno); realmente se puede afirmar que el Teatro Nacional de China es una cierta clase de huevo Kinder. Este motivo de proteger a la joya alcanza su clímax en el proyecto para el nuevo Teatro Marinski en San Petersburgo: frente al viejo Marinski, un palacio del siglo XVIII, el funcional teatro con forma de caja en mármol negro queda escondido por una cristalizada estructura irregular independiente, una «lamella».

La estetización de la «piel» culmina en los así llamados «edificios escultóricos» de Gehry, donde la estructura exterior que envuelve la funcionalidad interior ya no es un armazón, sino una escultura con sentido por derecho propio. Por ejemplo, el Performing Arts Center, en el Bard College, cuya piel es una forma curvada de aluminio de bicho-cucaracha; o el Walt Disney Concert Hall, de Los Ángeles, con sus formas metálicas curvadas sin ventanas; o el Jay Pritzker Pavilion, en el Millennium Park de Chicago, que trata de alcanzar el «efecto Bilbao», es decir, crear un vibrante espacio público en medio de la jungla de asfalto de la ciudad. Aquí también habría que mencionar el Auditorio de Tenerife, en Santa Cruz, cuya piel parece una gigantesca ave marina atrapada por una invasora media luna (o una hoz).

Todavía hay otra variación de este espacio vacío entre la piel y el contenido: los así llamados «edificios-terrenos», donde la superficie-piel se construye como la directa continuación del terreno circundante, con las ondulaciones de una colina cubierta de hierba, por ejemplo. (Recuérdense las viviendas de los hobbits en *El señor de los anillos.*) La Terminal Internacional del Puerto de Yokohama (diseñada por Foreign Office Architects) es un ejemplo de esto, un espacio público cuyo tejado funciona como una plaza abierta que prolonga la superficie del parque que está junto a él. Los propios diseñadores describían su trabajo diciendo que «en vez de desarrollar el edificio como un objeto o una figura en el embarcadero, el proyecto se realiza como una extensión del terreno urbano». La Yokohama Terminal puede verse, así, como un caso extremo, donde, de algún modo, todo el Interior del edificio se reduce a su espacio intersticial entre la piel / envoltorio (la superficie de hierba o madera) y su cuerpo en la tierra, condensado en el aplanado dominio entre ambos. No sorprende que el efecto real de estos edificios sea lo verdaderamente opuesto a su pretendida «naturalización» (la aparente inmersión en los entornos naturales): la propia naturaleza se ve de ese modo desrealizada, es decir, parece como si una superficie «natural» de hierba fuera una piel artificial que oculta una compleja maquinaria.

Y, para concluir, la relación entre el exterior y el interior también puede invertirse, como es el caso de la Tate Modern en Londres, donde un decadente megalito abandonado (la central eléctrica) se mantiene como la envoltura exterior, con todas las paredes y suelos internos totalmente reestructurados y modernizados. (Lo mismo sucede con el Eastgate Theatre and Arts Centre, en Peebles [Reino Unido]: de la vieja iglesia en desuso solo se mantuvo la fachada gótica victoriana, mientras que el cuerpo principal detrás de ella fue reconstruido en un acristalado estilo moderno.)

La misma relación entre urbanismo y arquitectura tiene que ser historizada, cambia con la posmodernidad, donde la diferencia se nubla progresivamente: los edificios posmodernos tienden a funcionar como sus propios espacios urbanos (como

parques dentro de centros comerciales, como autocontenidos mundos-cápsula)[24]. De esta manera, el espacio público queda privatizado hasta tal punto que potencialmente suspende la misma tensión dialéctica entre lo privado y lo público. El edificio de un centro comercial es como una caja con un mundo interior separado del exterior por una sencilla pared gris, o por paneles de cristal oscuro que solo reflejan el exterior, sin proporcionar ninguna vista o atisbo de lo que sucede dentro.

El misterio semiótico central de los centros para las artes escénicas es el misterio de este redoblamiento: ¿por qué una casa dentro de una casa, por qué el propio contenedor tiene que estar contenido? ¿No está pidiendo un diagnóstico este despliegue de inconsistencia y exceso (algunas veces extravagante), que funciona de hecho como un síntoma, como un mensaje cifrado en el desorden? ¿Qué pasaría si este redoblamiento produjera la contradicción de un espacio público que está privadamente controlado, de un espacio sagrado del arte que debería estar abierto a la diversión profana? Un análisis detallado del «envoltorio» que rodea a muchos de estos edificios nos lleva a la misma conclusión. El actual trabajo de Alejandro Zaera Polo sobre el concepto de envoltorio arquitectónico se centra en la frontera entre el exterior y el interior, en vez de sobre una organización del interior: define la «envoltura» como la membrana que separa el Interior de un edificio de su Exterior[25]. Como tal, la envoltura (la apariencia externa del volumen de un edificio) es el elemento arquitectónico más viejo y primitivo que materializa la división entre el exterior y el interior y por ello automáticamente tiene un contenido político. En su detallado análisis, Zaera Polo diferencia cuatro formas tipológicas: plana horizontal, plana vertical, vertical y esférica / cúbica; cada tipo posee un cierto número de características que lo hacen apto para representaciones y funciones que pueden ser vinculadas a determinados efectos sociales y políticos. Sin embargo, más interesante que estas diferencias de detalle es la manera en que Zaera Polo fundamenta la noción de envoltura en una idea muy precisa de las dinámicas del último capitalismo, basada en la obra de Gilles Deleuze y Peter Sloterdijk.

El punto de partida de Zaera Polo es uno al que, sin ánimo de burla, se tiene la tentación de llamar «deleuzismo neocapitalista». Deleuze y Guattari propusieron una determinada red conceptual –la oposición entre lo molecular y lo molar, producción y representación, diferencia e identidad, multitud nómada y orden jerárquico, etc.–

---

[24] Aquí salta la tentación de concebir la tríada de urbanismo-arquitectura-diseño como una tríada hegeliana sobre lo Universal, lo Particular y lo Singular, donde la arquitectura es la línea mediadora que traza la separación entre el espacio exterior (el dominio del urbanismo) y el interior (cuya disposición es el dominio del diseño o de la decoración interior).

[25] A. Zaera Polo, «The Politics of the Envelope: A Political Critique of Materialism», *Volume* 17, pp. 76-105; disponible *online* en http://c-lab.columbia.edu.

dentro de la cual un polo es la fuerza generadora y el otro su imprecisa representación: la multitud es productiva y como tal está reflejada de una manera distorsionada en el teatro de la representación. Por exponerlo de una forma brutalmente simplificada, el problema es: ¿cómo se relaciona esta red con el capitalismo? Hay dos respuestas opuestas. La de Deleuze y Guattari es una respuesta marxista: incluso si el capitalismo es una fuerza de «desterritorialización» que desata la productividad de la multitud, esta productividad permanece limitada dentro de los confines de una nueva «reterritorialización», la del marco capitalista del beneficio, que encierra todo el proceso; solamente en el comunismo puede desencadenarse completamente la productividad nómada de la multitud. La respuesta contraria es la que dan los defensores del post-68 «nuevo espíritu del capitalismo»: para ellos, es el propio marxismo el que permanece atrapado en la lógica totalizadora-representacional del Estado-partido como el agente unitario que regula la vida social, y es el capitalismo el que actualmente representa la única fuerza efectiva de la productividad molecular nómada. Paradójicamente, hay que admitir que hay más verdad en la segunda respuesta: aunque Deleuze y Guattari tienen razón en concebir el marco capitalista como un obstáculo para liberar por completo la productividad, cometen el mismo error que cometió el propio Marx, ignorar cómo el obstáculo (igual que el lacaniano *objet a*) es una condición positiva de lo que enmarca, de manera que, aboliéndolo, paradójicamente perdemos la misma productividad que estaba obstruyendo.

Zaera Polo está, así, justificado al inscribir su deleuzismo en el lado capitalista:

> Hay dos formas básicas de estructuras políticas que históricamente han organizado en el tiempo y en el espacio el intercambio y el flujo de recursos, técnicas y estructuras de mando: el mercado y las burocracias. Ellos son los dos dominios donde los arquitectos pueden intentar realizar su capacidad. Dentro de la economía global el mercado se ha vuelto dominante como el mecanismo de organización capaz de integrar en sus procesos al mayor número de agentes en el tiempo más corto. Las burocracias son organizaciones de poder basadas en una totalidad jerárquica, que operan en condiciones estables durante largos periodos de tiempo; difícilmente pueden sobrevivir al ritmo de cambio y al nivel de complejidad que requiere una economía global. Mientras que dentro de las burocracias los agentes y sus relaciones están establecidos en el tiempo, los mercados son organizaciones que organizan el poder a través de un complejo conjunto de agentes y factores en constante cambio. Como la forma de organización política que mejor se adapta para integrar dominios en constante ampliación, el mercado es una fuerza poderosa que está detrás del fracaso de la ideología y de la utopía como artefactos políticos eficaces, ya que estas requieren un poder centralizado si quieren llevarse a la práctica. El mercado es probablemente un entorno preferible para articular la actual proliferación de intereses políticos y el as-

censo de la micropolítica [...] Esos defensores de la ideología que esperan un regreso a una sociedad conducida por el Estado, ideológicamente ilustrada, como un remedio para las miserias de la economía de mercado y como un pretexto para la reconstrucción de una arquitectura representativa, significativa, incluso utópica, harían bien en recordar las miserias de las burocracias y considerar cómo se pueden canalizar posibles intervenciones institucionales mediante la enorme máquina de los mercados para evitar que se vuelvan escleróticas[26].

Por consiguiente, hay que abandonar todo el utopismo ideológico antimercado y refrendar por completo el hecho de que el mercado global «es el entorno primordial de la política arquitectónica contemporánea»; es decir, hay que funcionar dentro del sistema del capitalismo global. La gran característica de la globalización es el desencadenamiento sin precedentes de los poderes de la desterritorialización, el proceso descrito hace mucho tiempo por Marx en el famoso pasaje del *Manifiesto Comunista:* «Todas las inamovibles y mohosas relaciones del pasado, con su séquito de viejas ideas y creencias, se derrumban, y las nuevas se vuelven antiguas antes de que puedan anquilosarse. Todo lo que es sólido se desvanece en el aire y todo lo sagrado es profanado...»[27]. Esto no significa, sin embargo, que todo esté gradualmente convirtiéndose en un fango social sin forma; la propia desterritorialización crea la necesidad de nuevos modos de delimitación: no más las viejas jerárquicas paredes fijas, sino una multiplicidad de «envolturas», de «burbujas», como «contenedores de realidad líquida»:

La globalización ha impulsado un conjunto de tipologías espaciales primordialmente determinadas por la capacidad para conducir el flujo. Los arquitectos han tratado de engranar con este espacio sin bordes «el espacio de los flujos», disolviendo el envoltorio como un obstáculo para el flujo y la continuidad espacial, y presentando una imagen del mundo como un caótico flujo de magma. Sin embargo, está surgiendo un nuevo panorama en forma de burbujas y de Tecnología de la Información, de espuma económica, de contenedores de una realidad líquida[28].

Aquí entra Peter Sloterdijk y su monumental trilogía *Spheres.* Lejos de defender un regreso a una contención premoderna, Sloterdijk fue el primero en proponer lo que se puede llamar un «provincialismo para la era global»:

---

[26] *Ibid.,* p. 103.

[27] K. Marx y F. Engels, *The Communist Manifesto,* Harmondsworth, Penguin Books, 1985, pp. 83-84.

[28] A. Zaera Polo, art. cit., p. 78.

> El mundo como un espacio espumoso lleno de burbujas y balones de diferentes escalas y cualidades. Esta sociedad capsular y los fenómenos que la acompañan, como el provincialismo global, la política de la climatización y los úteros sociales, describe un nuevo paradigma que exige no solo una reconsideración de las tecnologías y economías del envoltorio de la edificación, sino de sus implicaciones políticas, sociales y psicológicas[29].

¿Cuáles son, entonces, las implicaciones políticas del «actual apetito por la envoltura como un artefacto de aislamiento e inmunización»? Zaera Polo es consciente de que el interior de un edificio está totalmente determinado por las exigencias de eficiencia y demás; su apuesta es que la envoltura –en su independencia de los contenidos funcionales– puede convertirse en un potencial espacio de libertad, de autonomía estética, que suministra su propio mensaje:

> Aunque la mayoría de los demás aspectos del proyecto arquitectónico están ahora bajo el control de otros agentes (por ejemplo, directores de proyectos, contratistas especializados) que aseguran la eficiencia del proyecto, la creciente falta de rostro del cliente proporciona una licencia a los arquitectos para inventar la interfaz del edificio. La envoltura se ha convertido en el último reino del poder de la arquitectura, a pesar de la incapacidad de la disciplina para articular un marco teórico capaz de estructurar su renovada importancia. Movilizar una crítica política de la envoltura, capaz de afrontar sus múltiples accesorios y complejidades, puede permitirnos enmarcar la arquitectura no solo como una representación de los intereses de un cliente, de una cierta ideología política o de una imagen de la utopía, sino como una actividad política muy real, concreta y efectiva, capaz de ensamblar y mediar los intereses de las multiplicidades que convergen en el proyecto arquitectónico[30].

En contraste con las desfasadas formas de la política radical, que tienden a actuar como una actividad única con el objetivo de debilitar al sistema, los nuevos esfuerzos para establecer una redistribución del poder actúan al nivel subpolítico de las intervenciones locales:

> En vez de recurrir a ideologías políticas predefinidas y globalizadoras o a referencias utópicas para enmarcar las prácticas de la arquitectura, nosotros aspiramos a establecer las posibles correlaciones entre las estrategias arquitectónicas y los efectos políticos para así movilizar la disciplina a un nivel subpolítico. La pregunta ahora no

---

[29] *Ibid.*

[30] *Ibid.*, p. 79.

es si cierta arquitectura está alineada a la derecha, a la izquierda o a un determinado partido político –como en anteriores encarnaciones de la política arquitectónica–, sino más bien qué estrategias arquitectónicas pueden tener consecuencias sobre la distribución del poder [...] Hay un creciente número de nuevas formas de acción política que anuncian tanto la aparición de diferentes cualidades políticas (tales como las actitudes), como de dominios (como la vida diaria). La política contemporánea está dando paso a una nueva ola de poderosos hábitats materiales, de entornos artificiales, de organizaciones artificiales, de pertenencias y compromisos que están redefiniendo literalmente los entornos en los que nos encontramos y con los que coexistimos. Tanto las agencias gubernamentales como las organizaciones empresariales están moviéndose hacia múltiples capas de gobernanza con intensificadas conexiones entre ellas [...] Como resultado, el desafío al poder solo puede ser selectivo, y tiene que abordarse una división del trabajo político en múltiples disciplinas que funcionen independiente y simultáneamente [...] Una política de resistencia única ya no es capaz de desafiar a las formas contemporáneas del poder instituido[31].

Sin embargo, como Zaera Polo tiene que admitir, aparte de la (relativa) autonomía estética y política que proporciona (y la obvia función medioambiental), la envoltura también sirve como un dispositivo de seguridad: «En consecuencia, el diseño de envolturas esféricas se ha centrado recientemente en la construcción de la propia superficie, tanto como un dispositivo ambiental y de seguridad como en cuanto el lugar de representación simbólica». Aquí la tarea de la seguridad no es la misma que la de las tradicionales paredes que protegen el interior de los peligros externos, la fatídica diferencia es que la envoltura asegura un espacio público privatizado: «Una definición más permeable de la frontera de la propiedad es más posible que se acomode efectivamente a una relación fluida entre lo privado y lo público, *en una era en la que el reino de lo público está cada vez más construido y gestionado por los agentes privados*» (cursiva añadida). Así, desde la poesía deleuziana de la fluida desterritorialización, regresamos a la tarea de cómo promulgar y proteger el cercamiento (privado) de los espacios públicos. Si la arquitectura tradicional era un intento de cercar lo interior frente al exterior, actualmente a menudo trata de cercar el exterior en sí mismo, es decir, de crear un exterior protegido / oculto, separado del «salvaje» aire libre. De ese modo, la envoltura que aísla un edificio (o a un conjunto de ellos) es la versión urbana-arquitectónica del cercamiento de lo común: no solo el interior de una casa, sino el propio exterior está acordonado y «climatizado»; no solo respecto al calor y a la calidad del aire, sino también respecto a la indeseada presencia de sujetos potencialmente «tóxicos»:

[31] *Ibid.*, p. 102.

> La «política de climatización» de Sloterdijk señala un proceso en el que un número creciente de espacios urbanos son entregados a agentes privados para su desarrollo y mantenimiento: jardineros, gestores de eventos y agentes de seguridad privados son parte del diseño de estas *atmospheres*. El espacio basura de Koolhaas es otra descripción del mismo fenómeno de saneamiento de áreas cada vez mayores de la ciudad para proporcionar un entorno seguro, asumiendo que estamos dispuestos a entregar funciones policiales a servicios de seguridad privados[32].

Esta tendencia alcanzó su cénit (por lo menos hasta ahora) en el proyecto «Crystal Island» para Moscú, anunciado recientemente por Norman Foster: «2,5 millones de metros cuadrados bajo una única envoltura, el edificio más grande del mundo, aproximadamente cinco veces mayor que el Pentágono. El proyecto se describe como un ejemplo de sostenibilidad, capaz de mejorar la actuación medioambiental del edificio tragándose la mayor área de una ciudad bajo una única envoltura diseñada para aumentar la ventilación y la luz natural»[33]. A la ideología y a la política oficialmente «progresista» (como el Nuevo Laborismo en Gran Bretaña) le gusta celebrar estos proyectos como modelos para la «revitalización» de los decadentes centros de las ciudades; sin embargo, Zaera Polo tiene razón al hacer la pregunta de «si se trata realmente de regeneración de los centros de las ciudades, como afirma el Nuevo Laborismo, o si se trata de una toma de estos centros por parte de una cierta clase de organización ajena, con aire acondicionado y seguridad privada»[34]. Esto nos lleva al antagonismo social que tratan de resolver estos edificios. Por una parte, construir un centro para las artes escénicas es considerado «por los arquitectos como un santo grial»: «A diferencia de los tipos de edificios más convencionales, como oficinas, viviendas o incluso la arquitectura civil, que tienen que ajustarse al paisaje de la calle, un centro para las artes escénicas puede permitirse ser audaz e inusual, sobresalir»[35]. Sin embargo, este espacio de libertad creativa está contrarrestado por la exigencia de la multifuncionalidad del edificio; los directivos de estos centros

> no pueden confiar simplemente en que los propios espectáculos proporcionen suficiente atracción; el edificio debe crear una «experiencia» y un «sentido del lugar» para una audiencia cada vez más exigente. Con estos intangibles elementos es con lo que los espectáculos públicos pueden realmente vencer al entretenimiento domésti-

---

[32] *Ibid.*, p. 84.

[33] *Ibid.*

[34] *Ibid.*, p. 85.

[35] M. Hammond, *Performing Architecture: Opera Houses, Theatres and Concert Halls for the Twenty-First Century*, Londres y Nueva York, Merrel, 2006, pp. 24-25.

co. Se debe pensar en todos los aspectos de la visita, desde los vestíbulos y los bares a las instalaciones y la facilidad de acceso[36].

Sin embargo, esta exigencia no es simplemente financiera, sino profundamente ideológica; refleja una «tensión cultural»:

> La percepción de que los fondos públicos se gastan en edificios «elitistas» siempre ha sido el talón de Aquiles de estos proyectos, dejándolos expuestos a ataques desde todas las direcciones, y en la actual sociedad, más transparente y políticamente correcta, es el tema de la inclusión, más que cualquier otro, el que ha influenciado el diseño de los espacios escénicos contemporáneos. Como resultado, el centro para las artes escénicas ha tenido que ser redefinido para el siglo XXI. La nueva generación de edificios debe ser parte del reino público, y solamente el acceso a zonas centrales debe restringirse con la exigencia de una entrada. Estos centros incluyen actividades públicas dentro y alrededor del complejo, atrayendo a un abanico más grande de visitantes[37].

... de la lucha de clases

Este constante esfuerzo por contrarrestar la amenaza del «elitismo» señala a un conjunto de oposiciones que tienen que abordar los edificios para las artes escénicas: público / privado, abierto / restringido, elitista / popular; todas ellas variaciones del tema básico de la lucha de clases (esa lucha que se nos dice que ya no existe en nuestra sociedad). El espacio de estas oposiciones define el problema para el cual los edificios para las artes escénicas son las soluciones propuestas.

Claude Lévi-Strauss menciona a una de las tribus nativas americanas cuyos miembros afirman que todos los sueños tienen un oculto significado sexual; *todos menos los abiertamente sexuales:* en ellos, precisamente, hay que buscar otro significado oculto. Lo mismo sucede con el antagonismo de clase; todo tema no de clase (ecología, feminismo, racismo) puede ser interpretado a través del prisma del antagonismo de clase, excepto cuando se hace la directa referencia precisamente al antagonismo de clase, que (debido a que necesariamente es un distorsionado desplazamiento del «verdadero» antagonismo) necesita ser referido a otro antagonismo. Cuando Pat Buchanan «codifica» en términos de clase su oposición al multiculturalismo, al feminismo, racismo, etc., o cuando se percibía a Nixon como «clase baja» en contras-

[36] *Ibid.*, p. 25.
[37] *Ibid.*, p. 26.

te con Kennedy, aquí la misma referencia directa a la clase funciona como una pantalla que disimula el verdadero vínculo entre el antagonismo de clase y el tema en cuestión (feminismo, racismo etcétera).

El propio antagonismo de clase puede funcionar como un medio de dislocar el antagonismo de clase; no puede «significarse a sí mismo», pero puede confundirse a sí mismo. La estrategia republicana explota magistralmente los defectos de la política demócrata-liberal: su condescendiente atención a las personas pobres, combinado con una subterránea indiferencia, incluso desprecio apenas disfrazado, por los trabajadores manuales; su feminismo políticamente correcto, combinado con una secreta desconfianza hacia las mujeres poderosas. Sarah Palin tenía éxito en ambos aspectos, parodiando tanto a su marido de clase trabajadora como su feminidad.

Las generaciones anteriores de mujeres en la política (Golda Meir, Indira Gandhi, Margaret Thatcher, llegando incluso a Hillary Clinton) eran lo que normalmente se considera mujeres «fálicas»: actuaban como «damas de hierro» que imitaban y trataban de superar la autoridad masculina, de «ser más hombres que los propios hombres». En un reciente comentario en *Le Point,* Jacques-Alain Miller señalaba cómo Sarah Palin, por el contrario, despliega orgullosamente su feminidad y maternidad. Ella tiene un efecto «castrador» sobre sus oponentes varones no por ser más masculina que ellos, sino usando el arma final femenina, el sarcástico desprecio hacia la engreída autoridad masculina; sabe que la autoridad «fálica» masculina es una postura, una apariencia que se puede explotar y de la que uno se puede burlar. Recuérdese cómo se burlaba de Obama calificándolo de «organizador comunitario», explotando el hecho de que había algo estéril en la apariencia física de Obama, con su diluida piel negra, sus rasgos delgados y sus grandes orejas. Aquí tenemos una feminidad posfeminista sin complejos, que reúne las características de madre, remilgada profesora (gafas, el pelo sujeto en un moño), personaje público e, implícitamente, objeto sexual que presenta con orgullo al «primer tío» [su marido] como un juguete sexual. El mensaje es que ella «lo tiene todo» y que, para mayor escarnio, era una mujer republicana la que había realizado este sueño de la izquierda liberal. Es como si ella simplemente *fuera* lo que les *gustaría ser* a las feministas de la izquierda liberal. No sorprende que el efecto Palin sea el de una falsa liberación: *drill, baby, drill!**. Podemos combinar lo imposible: el feminismo y los valores de la familia, las grandes corporaciones y los trabajadores manuales. En hegelés, esto significa que la lucha de clases se encuentra a sí misma en su determinación oposicional *(gegensätzliche Bes-*

* «¡Perfora, nena, perfora!» fue un eslogan que empezaron a utilizar los republicanos por primera vez en la Convención Nacional de 2008, en apoyo de las perforaciones petrolíferas. En 2010, después del desastre de la plataforma de BP en el Golfo de México, los republicanos trataron de distanciarse de él *[N. del T.]*.

timmung), en su forma distorsionada / desplazada, como una entre las muchas luchas sociales. Y, exactamente de la misma manera, el populismo «antielitista» en la arquitectura es el modo de aparición de su opuesto, de las diferencias de clase.

¿Cómo encaja, entonces, en estas coordenadas la antielitista arquitectura de los centros para las artes escénicas? Su intento por superar la exclusividad elitista fracasa, ya que reproduce las paradojas de la apertura liberal de las clases altas; su falsedad y su fracaso en alcanzar su objetivo es la falsedad y la limitación de nuestro tolerante capitalismo liberal. El mensaje efectivo del «inconsciente político» de estos edificios es el de la *exclusividad democrática:* crean un espacio multifuncional abierto, igualitario, pero el propio acceso a este espacio está invisiblemente filtrado y privadamente controlado. En términos más políticos, los centros para las artes escénicas tratan de representar *la normalidad cívica en un estado de emergencia (excepción):* construyen un espacio «abierto» que está cubierto, protegido y filtrado. (Esta lógica llega a su extremo en los centros comerciales de algunos países de América Latina, que están bien protegidos por personal de seguridad armado con metralletas.)

Como tales, los centros para las artes escénicas son espacios utópicos que excluyen el *espacio basura*[38], todos los hediondos «sobrantes» del espacio de la ciudad. Utilizando un término acuñado por Deleuze, una gran ciudad contemporánea es un espacio de «inclusión disyuntiva»: tiene que incluir lugares cuya existencia no es parte de su «ego-ideal», espacios *disociados* de su idealizada imagen de sí misma. Los lugares paradigmáticos de esta clase (aunque, sin duda, no los únicos) son las ciudades de miseria («favelas» en Brasil), lugares de desregulación espacial y de mezcla caótica de «remiendos / *bricolaje*» con materiales de desecho. (Sería interesante estudiar con detalle las grandes zonas hiperdegradadas como fenómeno arquitectónico con una salvaje estética propia.) En medio de estos dos extremos –la «autoconsciente» arquitectura dirigida a ser observada como tal, ilustrada por los centros para las artes escénicas, y la autoorganización espontánea del espacio basura– está un gran dominio, mayormente invisible, de arquitectura «ordinaria». Los miles de edificios «anónimos», desde los bloques de apartamentos a los garajes y centros comerciales, que están concebidos simplemente para funcionar, no para ser señalados en la prensa o en las revistas de arquitectura. ¿Nos sorprende descubrir cómo estos tres modos de la arquitectura se corresponden con tres grandes estratos de nuestra sociedad: directivos, abogados, personalidades del mundo del espectáculo, y otros «trabajadores inmateriales» de primera fila; la clase trabajadora común (lo que quede de ella); y, por último, los excluidos (es decir, los que viven en las zonas hiperdegradadas)?

---

[38] Término acuñado por Rem Koolhaas, véase «Junkspace», en R. Koolhaas / OMA, *Content,* Colonia, Taschen, 2004, pp. 166-167.

Los centros para las artes escénicas funcionan como excepciones: artificiales islas de significado en nuestra existencia sin significado, cercamientos utópicos que sobresalen de la ordinaria realidad de nuestras ciudades. Como tales, unen los opuestos: son sacros y profanos, como si fueran iglesias seculares, y la manera en que un visitante se relaciona con ellos es con una mezcla de sagrado sobrecogimiento y de consumo profano. Inspiran sobrecogimiento con sus majestuosamente sublimes características, pero el objeto de este sobrecogimiento es de nuevo ambiguo: ¿es el Arte Superior, del que son sus templos, o las corporaciones capitalistas que están detrás de ellos? Hal Foster tenía razón en su observación de que

> la individualidad de la arquitectura de Gehry parece más exclusiva que democrática. Más que «foros de compromiso cívico», sus centros culturales parecen lugares que imponen una condición de espectador, un sobrecogimiento turístico [...] Esta es la lógica de muchos centros culturales actuales, diseñados junto a parques temáticos y complejos deportivos para ayudar a la «renovación» empresarial de la ciudad; para hacerla segura para las compras, para ser vista y abstraerse[39].

Esto nos lleva a lo que es falso en los antielitistas centros para las artes escénicas: no es que sean secretamente elitistas, es su mismo antielitismo, su implícita identificación ideológica del arte con el elitismo. Por difícil que pueda resultar a veces para el gran público introducirse en Schoenberg o Webern, no hay nada «elitista» en el arte; el arte es por definición universal y emancipatorio, potencialmente se dirige a todos nosotros. Cuando en lugares selectos, como el viejo Met de Nueva York, las clases altas se reunían para ver una ópera, su postura social estaba en descarada contradicción con las obras que se interpretaban en el escenario; considerar a Mozart y a los acaudalados espectadores como pertenecientes al mismo espacio es una obscenidad. Hay un relato bien conocido de los primeros años del Met, cuando una dama de la alta sociedad, una de las grandes mecenas de la ópera, llegó tarde, media hora después de que hubiera empezado el primer acto; exigió que se interrumpiera la representación durante un par de minutos, de manera que pudiera inspeccionar los vestidos de las otras damas con sus binoculares (por supuesto, su exigencia fue aceptada). En todo caso, Mozart pertenecía a los pobladores de los anfiteatros superiores, que se gastaban los dólares duramente ganados en ver la ópera. Lejos de hacer más accesible el exclusivo templo del arte superior, el mismo entorno de cafeterías caras y demás es realmente exclusivista y «elitista». Recuérdese lo que Walter Benjamin dijo sobre el teatro Garnier de París: el verdadero centro de la ópera no es la sala donde se producen las representaciones, sino la amplia escalera oval en la que

[39] H. Foster, art. cit.

las damas de la alta sociedad despliegan sus vestidos de moda, donde los caballeros se reúnen para fumar un cigarrillo; esta vida social era el verdadero centro de la vida de la ópera, «aquello de lo que iba realmente la historia». En términos de la teoría de Lacan, si disfrutar de la representación del escenario era lo que atraía al público, el juego social que se producía en las escaleras antes de la representación y en los intermedios era el jugueteo previo que proporcionaba el *plus-de-jouir,* el goce extra que hacía que realmente mereciera la pena acudir[40]. Y lo mismo sucede con los actuales centros para las artes escénicas: la verdad de su democrático antielitismo está en la arropadora muralla protectora de la «piel». Esta misma adicional «piel» protectora es la responsable del efecto de lo Sublime que generan estos edificios. Como señala Hal Foster, Jameson

> utilizó el enorme atrio del Hotel Bonaventure de Los Ángeles, diseñado por John Portman, como un síntoma de una nueva clase de Sublime arquitectónico: una cierta clase de hiperespacio que trastorna el sistema sensorial del hombre. Jameson tomó este delirio espacial como ejemplo concreto de una incapacidad general para comprender el último universo capitalista, de cognitivamente hacer un mapa de él. Extrañamente, lo que Jameson presentaba como una *critique* de la cultura posmoderna es lo que muchos arquitectos (entre ellos Frank Gehry) han tomado como *modelo:* la creación de extravagantes espacios que funcionan para abrumar al sujeto, un Sublime neobarroco dedicado a la gloria de la Empresa (la Iglesia de nuestra era). Es como si estos arquitectos diseñaran no en réplica a la «lógica cultural del último capitalismo», sino de acuerdo a sus especificaciones[41].

En resumen, incluso un crítico tan perspicaz como Jameson fue demasiado ingenuo aquí: lo que el crítico cultural percibe mediante un penoso análisis está abiertamente admitido por el objeto de su crítica. Sin embargo, hay otra pregunta que plantear: ¿por qué no se debe trastornar el sistema sensorial del hombre? ¿No es también semejante trastorno una manera de despertarnos de nuestro diario sueño ideológico? Aquí nos enfrentamos a un dilema muy simple, pero incisivo: si vivimos en una sociedad alienada y mercantilizada, ¿qué debería hacer la arquitectura? ¿Volvemos conscientes de la alienación haciendo que nos sintamos incómodos, con-

---

[40] Llevando esta lógica hasta un extremo absurdo, se puede imaginar un edificio que consistiera *solo* en una gigantesca escalera circular, con ascensores que nos llevaran hasta lo alto, de manera que lo que normalmente solo es un medio, una ruta, hacia el verdadero objetivo, se convirtiera en el propósito principal; a un edificio así se iría simplemente para darse un paseo bajando las escaleras. ¿No se acerca bastante a esto el Museo Guggenheim de Nueva York, donde las exhibiciones de arte están de hecho reducidas a decoraciones dirigidas a hacer que el largo paseo sea más agradable?

[41] H. Foster, «The ABCs of Contemporary Design», *October* 100 (primavera 2002), p. 191.

mocionados y sobrecogidos, o proporcionar una falsa apariencia de una vida agradable que oblitera la verdad? Para Nikos Salingaros, la lucha por las preocupaciones formales o crítico-ideológicas, en lugar de adaptarse a la naturaleza y a las necesidades de los seres humanos comunes, es lo que define a una «mala arquitectura» que lleva a la gente a sentirse incómoda o físicamente enferma. El blanco de la crítica de Salingaros era la elite de la arquitectura posmoderna, que enfatizaba el significado a expensas de la experiencia concreta de la gente que utilizaba sus edificios. Bernard Tschumi, partiendo de la premisa de que no hay ninguna relación establecida entre la forma arquitectónica y los actos que se producen dentro de ella, sacó una conclusión sociocrítica: esta brecha abre el espacio para el socavamiento crítico. El papel de la arquitectura no es expresar una estructura social existente, sino funcionar como una herramienta para cuestionar esa estructura y modificarla. El contraargumento de Salingaros sería: ¿tenemos que hacer que la gente normal se sienta incómoda y a disgusto en sus edificios, simplemente para imponer sobre ellos el mensaje crítico-ideológico de que viven en una sociedad alienada, mercantilizada y antagonista? Koolhaas tenía razón al rechazar lo que desdeñosamente llama el «moralismo fundamental» de la arquitectura y dudar de la posibilidad de cualquier práctica arquitectónica directamente «crítica»; sin embargo, la cuestión no es que la arquitectura *debiera* ser de alguna manera «crítica», sino que *no puede* reflejar e interactuar con los antagonismos sociales e ideológicos: cuanto más pura y puramente estética y / o funcional intenta ser, más reproduce estos antagonismos.

Enjutas

¿Hay alguna salida para este punto muerto? Sin duda, no puede ser fácil. El primer paso es trasladar la atención desde los «grandes» proyectos simbólicos, como los centros para las artes escénicas (que están concebidos para ser «notados»), a los edificios «anónimos» que se levantan por todas partes y en los que la gran mayoría pasará gran parte de su tiempo; una verdadera revolución supondría cambiar algo en estos últimos, en la manera en que se conciben y representan estos proyectos «anónimos». (De la misma manera, los teóricos del cine señalan que una verdadera revolución en el cine tiene que situarse no en excéntricos planos o movimientos de la cámara –los cuales están concebidos para percatarse de ellos, como los famosos planos-grúa de Hitchcock–, sino más bien en la transformación de la manera de rodar, por ejemplo, una conversación diaria entre dos personajes.) En esta dirección hay algunos intentos interesantes, como los trabajos del tándem Lacaton & Vassal en Francia, cuyo objetivo es reducir a la mitad el precio del metro cuadrado de un edificio y regresar a la densidad de vivienda de las antiguas atestadas ciudades euro-

peas, que supone utilizar mucha menos energía en términos de regulación de la temperatura y transporte. (Véase su edificio de la Escuela de Arquitectura de Nantes, un edificio multifuncional de bajo coste –escuela, centro de música, espacio para reuniones comunitarias–, pero multifuncional de una manera totalmente diferente a la celebrada multifuncionalidad de los centros para las artes escénicas.)

Pero incluso los centros para las artes escénicas abren nuevas e inesperadas posibilidades. Hay un interesante fenómeno que surge con la reafirmación de la brecha entre la piel y la estructura; un inesperado espacio intersticial. Algo similar sucedió hace mucho tiempo en la pintura moderna: una de las definiciones mínimas de la pintura moderna se refiere a la función de su marco. El marco de la pintura frente a nosotros no es su verdadero marco; hay otro, invisible, insinuado por la estructura de la pintura, el marco que enmarca nuestra percepción de la pintura. Estos dos marcos por definición nunca se superponen, hay una invisible brecha que los separa. El contenido fundamental de la pintura no está representado por su parte visible, sino que está situado en esta deslocalización de los dos marcos, en la brecha que los separa. Esta dimensión entre-medias-de-los-dos-marcos es evidente en Malevich, Edward Hopper[42], o en la *Madonna* de Munch; las gotitas de esperma y la pequeña figura con aspecto de feto de *El grito* apretadas entre medias de los dos marcos.

¿No encontramos algo parecido en algunos de los centros para las artes escénicas, como el Kimmel Center para las Artes Escénicas de Filadelfia, donde se genera el mismo tercer espacio? Sus dos vestíbulos son como «dos joyas en una caja de cristal» cubiertas por un gigantesco tejado: «El enorme tejado abovedado de acero plegado y cristal, que crea una espectacular experiencia interior-exterior»[43]. Debajo de la bóveda, en lo alto de las cajas, hay terrazas llenas de plantas, situadas en el espacio entre el interior y el exterior. A ambos lados hay entradas abiertas, «que crean una resguardada extensión de la acera exterior, desdibujando la distinción entre la ciudad y el exterior del edificio»[44]. Este «espacio abierto interior», este exterior que es interior, abierto para su acceso, está lleno de cafés, espectáculos de marionetas y cosas similares. Lo mismo sucede con el Centro de Artes Escénicas Esplanade, en Singapur: por encima del edificio hay una gigantesca «piel» de metal y cristal con forma de pez, una «zona parachoques, o un entorno bioclimático, que moderaría el clima entre los entornos completamente acondicionados y sellados de las dos gran-

---

[42] Recordemos sus figuras solitarias en edificios de oficinas o en cenas nocturnas, donde parece como si el marco de la pintura tuviera que redoblarse con otro marco de ventana; o, en los retratos de su mujer cerca de una ventana abierta, expuesta a los rayos del sol, el opuesto exceso del propio contenido de la pintura respecto a lo que de hecho vemos, como si solo viéramos un fragmento de todo el cuadro, el plano con un contraplano perdido.

[43] M. Hammond, *op. cit.*, p. 42.

[44] *Ibid.*

des cajas negras que forman los espacios de interpretación y el cambiante entorno bioclimático exterior»[45]. Este «espacio intersticial» abierto por la «desconexión entre piel y estructura» desempeña un papel decisivo:

> Para muchos, la verdadera magia de este edificio es el espectacular sentido del lugar en los espacios «sobrantes» entre los teatros y el cercamiento. Las formas curvilíneas de estas zonas públicas son los subproductos de dos procesos de diseño separados: el de las zonas de actuación determinado por la acústica y la logística, y el de la envoltura, determinado por el clima y la estructura[46].

¿No es este espacio –que no solo ofrece excitantes vistas tanto del interior como del exterior, sino también recogidos rincones donde dar un paseo o descansar– un potencial espacio utópico?

Un nombre para este espacio intersticial entre la piel y el contenido del edificio es *poche* («bolsa», «bolsillo» en francés). El *poche* se refiere principalmente a un plano o a un dibujo de un edificio en el que los objetos sólidos están pintados de negro para hacerse una mejor idea de la geometría del espacio físico que se esboza; de manera más general se refiere a todos los espacios «raros» ignorados en el plan general de un edificio[47]. Sin embargo, también tiene un significado mucho más preciso, que recoge el término badiouniano de «sustracción»: el ensanchamiento de las paredes para crear un «espacio sustractivo»; este espacio se crea tallando a través de un gran muro, recortando en él vestíbulos y salas. El *poche* permite la creación de singulares movimientos a través de un edificio; no solo es útil para dar forma a la planta de una estructura y para diseñar tanto el techo como el suelo, también nos permite cortar una estructura horizontalmente para crear un flujo de movimiento (por ejemplo, una de las maneras de introducir la luz en una estructura es cortar el techo, dejando aberturas que permitan que entre más luz). Expresándolo en tosco hegelés, el *poche* refleja la dialéctica de la envoltura y el cuerpo en la propia ensanchada envoltura: la propia envoltura explota sobre el cuerpo, tallando nuevos interiores. Por esto, el *poche* también puede ser invertido en el «*poche* virtual», donde lo que aparece como el grosor de las abolsadas paredes es realmente el vacío: si el «*poche*» designa el tallado de vestíbulos y salones en una gruesa pared real, el «*poche* virtual» representa una disposición espacial de paredes (normalmente delgadas) que crea la ilusión de que el espacio trazado por estas paredes está envuelto en una pared gruesa (o tallado en ella).

---

[45] *Ibid.*, pp. 65-67.

[46] *Ibid.*, p. 67.

[47] Véase A. Vidler, *The Architectural Uncanny,* Cambridge, MA, Masschusetts Institute of Technology Press, 1994.

La noción de «exaptación», introducida originalmente por Stephen Jay Gould y Richard Lewontin, puede tener aquí cierta relevancia[48]. Hay dos tipos de exaptaciones: 1) las adaptaciones que inicialmente surgen por medio de la selección natural y posteriormente son cooptadas para otra función («adaptaciones cooptadas»); 2) y las características que no surgieron como adaptaciones por medio de la selección natural, sino como efectos colaterales de procesos de adaptación y que han sido cooptadas para una función biológica («enjutas cooptadas»)[49].

> El ejemplo favorito de Gould era la barbilla humana, cuya presencia es una consecuencia fortuita del diferente índice de crecimiento de dos huesos en el maxilar inferior; el hueso dental que aloja a los dientes se alarga más despacio que el propio maxilar, de forma que la barbilla sobresale. En nuestros antecesores parecidos a los monos el maxilar crece más despacio, de forma que no se desarrolla ninguna barbilla[50].

Lo que nos debe llamar la atención aquí es que Gould y Lewontin tomaron prestado el término arquitectónico «enjuta» (utilizando como ejemplo las pechinas de la catedral de San Marcos, en Venecia) para designar esa clase de formas y espacios que surgen como subproductos necesarios de otra decisión, independiente, del diseño, y no como adaptaciones utilizadas directamente por su propia utilidad.

> En la arquitectura, la enjuta prototípica es el espacio triangular «que queda» en lo alto cuando una pared rectangular está perforada por un corredor coronado por un arco redondeado. Por extensión, una enjuta es cualquier configuración geométrica del espacio que inevitablemente aparece como consecuencia de otras decisiones arquitectónicas. Así, el espacio entre el suelo y el primer peldaño de una escalera o el recorrido horizontal entre los dinteles de una línea horizontal de ventanas y la parte de abajo de la hilera de ventanas en el piso superior también se llaman enjutas. Generalizando [...] una enjuta es cualquier espacio necesaria y predeciblemente forjado de una determinada manera que no está diseñado explícitamente como tal, sino que surge como una inevitable consecuencia colateral de otra decisión arquitectónica

---

[48] Véase S. Jay Gould y R. Lewontin, «The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme» [1979] reeditado en *The Richness of Life: The Essential Stephen Jay Gould,* Nueva York, W. W. Norton, 2007.

[49] Véase D. M. Buss *et al.,* «Adaptations, Exaptations, and Spandrels», *American Psychologist* 53, 5 (1998), pp. 533-548; disponible *online* en http://sscnet.ucla.edu.

[50] R. C. Lewontin, «The Triumph of Stephen Jay Gould», *New York Review of Books,* 55: 2, 14 de febrero de 2008.

(agujerear una pared con un arco redondeado, construir un peldaño a cierta altura del suelo, construir un edificio de varias plantas con ventanas en hileras)[51].

Así, los espacios entre los pilares de un puente pueden ser utilizados por personas sin techo para dormir, incluso aunque esos espacios no fueron diseñados para proporcionar semejante refugio. Y de la misma manera que las enjutas de las iglesias pueden casualmente convertirse en el centro de decoraciones, como por ejemplo retratos de los cuatro evangelistas, las enjutas anatómicas pueden ser cooptadas para usos para los que no se las eligió en principio.

¿No abren entonces las enjutas el espacio para las exaptaciones arquitectónicas? ¿Y este procedimiento no expande los propios edificios, de modo que una iglesia o una estación de tren puede ser exaptaciada en una galería de arte, etc.? ¿No son estas enjutas los «espacios intersticiales» creados por la «desconexión entre la piel y la estructura» en los centros para las artes escénicas, funcionalmente espacios vacíos abiertos para la exaptación? Aquí la lucha está planteada, la lucha sobre quién se apoderará de ellos. Estos «espacios intersticiales» son, así, el espacio adecuado para el sueño utópico; nos recuerdan la gran responsabilidad ético-política de la arquitectura, en la que hay muchas más cosas en juego de lo que en principio puede parecer. Recordemos los conocidos versos de William Butler Yeats: «He extendido mis sueños bajo vuestros pies. / Pisa con suavidad, porque pisas sobre mis sueños». Ya que esos sueños también se refieren a la arquitectura, la advertencia para los arquitectos es: cuando hagáis vuestros planes, pisad con suavidad, porque pisáis sobre los sueños de la gente que vivirá dentro y que contemplará vuestros edificios.

[51] S. J. Gould, «The Exaptive Excellence of Spandrels as a Term and Prototype», *Proceedings of the National Academy of Sciences* 94: 20, 30 de septiembre de 1997, pp. 10750-10755.

IV

Depresión: el trauma neuronal, o el ascenso del *cogito* proletario

El *cogito* contra el historicismo

Lo que subyace en este tema del *cogito* es el estatus de la así llamada «excepción occidental» que culmina en la modernidad europea: el cambio del Todo orgánico a la Universalidad (que introduce un corte / ruptura en el Todo, oponiendo la Universalidad al contenido particular), el cambio de particulares mundos de vida espiritualizados a un orden global secular, etc. Hegel concibe este cambio como el paso desde el Todo estético de la *polis* de la Grecia antigua a la abstracta universalidad cristiana y en un análisis más detallado podemos ver cómo el cambio se repite tres veces en la historia occidental: en primer lugar, como el paso del *mythos* al *logos,* es decir, la ruptura que opera la filosofía griega con el tradicional universo mítico; después, como la ruptura cristiana con el cosmos pagano, que culmina en el rechazo «irracional» del mundo, en la retirada al no pensamiento de «la noche del mundo»; por último, como el moderno «desencanto» con la realidad, el ascenso del sujeto cartesiano opuesto al mudo y sin sentido universo infinito. Para los actuales partidarios antimodernos de un nuevo «paradigma holístico» postsecular, las cosas se torcieron fatalmente cuando Platón privilegió el pensamiento teórico abstracto sobre el pensamiento arraigado en un mundo de vida concreto; o cuando el cristianismo postulaba al creyente como un individuo abstracto, no como un miembro de una comunidad concreta; o cuando la modernidad cartesiana rompió con el universo premoderno del significado mítico. Para estos partidarios, toda la idea de la modernidad y del universalismo secular es una extravagante idiosincrasia en la historia de la especie humana, la raíz de nuestras crisis ecológicas y de otro tipo; en última instancia, la modernidad secular es una posición imposible, una ilusión: «Nunca fuimos modernos» (como dice Bruno Latour).

Cuando en la década de los treinta del siglo XIX Adolphe de Custine visitó Rusia, su experiencia allí puso de manifiesto una interesante cuestión propiamente hegeliana: el mismo objeto de su investigación se distanciaba a medida que él se aproximaba. Custine fue a Rusia buscando un orden orgánico inmediato; quería encontrar una sociedad que, al contrario de Europa Occidental –con la desintegración que se había producido en ella de los vínculos orgánicos, provocada por la economía moderna y la Revolución Francesa–, permaneciera jerárquicamente ordenada y anclada en la tradición. Sin embargo, lo que encontró fue exactamente lo contrario: lo que le faltaba a Rusia era precisamente la unidad orgánica de la sociedad; en su lugar encontró una frágil mezcla de un orden brutal y un completo caos. Bajo la apariencia de un poder y de un orden total no solo había un enorme caos sino que el propio poder del Estado funcionaba caóticamente, ya que se encontraba expuesto a los caprichos del zar. (Esta característica –el caos bajo la apariencia de un orden y control totalitario– se mantiene hasta la actualidad y estuvo llamativamente presente en la era soviética[1].) De ese modo, la «unidad orgánica» se revela a sí misma como el modo de aparición de su opuesto, de la inherente inestabilidad. El «secreto» de las sociedades despóticas es que nunca llegaron a encontrar su *«inneres Gestalt»,* su forma interna, algo que también sucede con el fascismo, que siempre estuvo desgarrado entre la modernidad y el regreso a la tradición. Por esto, resistiendo a cualquier tentación «orgánica» semejante, es absolutamente decisivo para la política emancipatoria permanecer fiel al proyecto universalista / secular de la modernidad. En consecuencia, hay que rechazar la afirmación de que la actual transición a un mundo multicéntrico (en el que la cultura occidental ya no es privilegiada) nos obliga a renunciar a toda proyección de una historia universal no importa lo crítica que sea, incluyendo la visión marxista del progreso histórico. Vamos a ver una de las más elocuentes críticas «poscoloniales» del «historicismo» marxista, la de Dipesh Chakrabarty en *Provincializing Europe*[2].

La ironía del libro de Chakrabarty es que al criticar el historicismo lo reduce a una teoría «etapista» bastante limitada, que postula un desarrollo histórico lineal (desde las sociedades tradicionales a las sociedades modernas secularizadas y universales), ignorando así en la práctica la utilización predominante del término que se hace en los estudios culturales contemporáneos, una utilización plenamente respaldada y practicada por el propio Chakrabarty: la relativización histórica radical de todas las culturas y mundos de vida. Es decir, Chakrabarty critica a Marx por respaldar sin problemas la universalidad de la «lógica del capital» y de sus momentos constitutivos (como el trabajo abstracto), ignorando cómo, en cada una de sus formas realmente existentes, esta universalidad está siempre coloreada por un mundo de vida históricamente específico

[1] Véase I. Gross, *The Scar of Revolution,* Berkeley, University of California Press, 1991.

[2] D. Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference,* Princeton, Princeton University Press, 2000.

y que por ello no puede aplicarse directamente a otras culturas; cualquier extensión semejante debe suponer más bien un largo y paciente trabajo de traducción.

De acuerdo con Chakrabarty, si aceptamos la noción «etapista» de la evolución histórica, nuestra propia crítica del colonialismo, así como el apoyo a las luchas anticoloniales, descansará subrepticiamente en nociones colonialistas. Para un progresista marxista eurocéntrico, cuando los campesinos del Tercer Mundo se rebelan contra el dominio colonial, lo hacen por medio de formas de protesta tradicionales-religiosas prepolíticas, es decir, «todavía no están» al nivel de un movimiento político (secular) moderno; en última instancia, todavía permanecen en la «sala de espera» de la historia y necesitan tiempo para despojarse de sus prácticas arcaicas y volverse adecuadamente educados en las maneras de la modernidad. Además, todos los refinamientos o complicaciones de la teoría marxista (llamamientos al «desarrollo desigual», a la «sincronicidad de lo sincrónico», etc.) todavía descansan en el modelo etapista que, para Chakrabarty, debería ser definitivamente abandonado: ya que no hay ningún estándar universal de etapas históricas, no hay nada incompleto en la coexistencia de formas «modernas» de vida política con prácticas «tradicionales».

> Si la modernidad india sitúa al burgués en yuxtaposición con el que parece preburgués, si lo sobrenatural no secular existe en proximidad con lo secular, y si ambas cosas se encuentran en la esfera de lo político, no es porque el capitalismo o la modernidad política en India haya quedado «incompleto»[3].

En consecuencia, cuando India fue integrada en la red capitalista mundial, las prácticas de vida premodernas que persistían de ninguna manera se deben despreciar como «la simple supervivencia de una anterior cultura precapitalista»: «Se trataba realmente de capitalismo, pero sin que las relaciones burguesas alcanzaran una incuestionable posición hegemónica; era un dominio capitalista sin una cultura burguesa hegemónica»[4]. Chakrabarty se refiere aquí a la muy alabada combinación, sin aparente esfuerzo, que hace India de la espiritualidad tradicional (con su diversidad de experiencias y rituales cotidianos) y de la modernidad digital; esta combinación es la que hace que India sea efectivamente un modelo que demuestra cómo un capitalismo global, «sin mundo», puede coexistir con una pluralidad de mundos de vida particulares[5]. (Aquí incluso se

---

[3] *Ibid.*, pp. 14-15.

[4] *Ibid.*, p. 15.

[5] En cuanto al nivel cultural de esta colaboración, la oscarizada película *Slumdog Millionaire* reúne lo peor del consumismo del mercado occidental con lo peor de la espiritualidad oriental, con el *karma* oriental echando una mano para su éxito financiero; la película es, de hecho, un ejemplo de lo peor de las ideologías occidentales y orientales que se complementan y refuerzan mutuamente.

pueden percibir los ecos de la noción de modernidades alternativas, donde India podría ser reemplazada por otras culturas: por la combinación latinoamericana de la modernidad con las prácticas «mágicas» indígenas premodernas, por la combinación japonesa y china de la modernidad con los valores «asiáticos»; incluyendo también el delicado tema de la modernidad y el islam.)

Sin embargo, Chakrabarty no exhibe un desprecio simplista del universalismo marxista: de una refinada manera dialéctica, admite que es «tanto indispensable como inadecuado para ayudarnos a reflexionar sobre las diversas prácticas de vida» de las evoluciones sociales y políticas en los países del Tercer Mundo[6]. Además, esta combinación de elementos «modernos» y «premodernos» es un componente necesario de todo capitalismo «realmente existente», versiones occidentales incluidas. En otras palabras, hay que «interpretar deconstructivamente la expresión "todavía no" cuando se refiere a un proceso de aplazamiento interno del mismo ser (esto es, de la lógica) del capital»: «Es como si el "todavía no" fuera lo que mantiene en marcha al capital»[7]. Aquí Chakrabarty introduce una distinción entre «Historia 1 (H1)», la inmanente historia del capital que postula sus propias suposiciones, e «Historia 2 (H2)», todos los elementos y procesos del mundo de vida que no pueden reducirse a momentos de la autorreproducción del capital. H1 es abstracta-universal, articula la lógica descontextualizada de la Ilustración, mientras que H2 se refiere a mundos de vida concretos. La cuestión es, desde luego, que ya que H1 está siempre contaminada por H2,

> ninguna forma histórica del capital, por muy global que sea su alcance, puede ser universal. Ningún capital global (o incluso local, por la misma razón) puede llegar a representar la lógica universal del capital, porque cualquier forma históricamente disponible del capital es un compromiso provisional compuesto por la Historia 1 modificada por la Historia 2 de alguien. En ese caso, lo universal solo puede existir sobre una base provisional, su propio lugar está siempre usurpado por un particular histórico que busca presentarse a sí mismo como lo universal[8].

Sin embargo, es aquí donde surge el problema: el mismo hecho de que haya que diferenciar H1 de H2 indica el estatus especial de H1. ¿Cómo explicamos esta distinción? ¿Podemos reducir en última instancia a H1 a ser un efecto de H2? En otras palabras, ¿se puede concebir el proceso de la secularización europea como fundamentado por completo en el mundo de vida europeo? Chakrabarty da una respuesta positiva:

---

[6] D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 6.

[7] *Ibid.*, p. 65.

[8] *Ibid.*, p. 70.

> El fenómeno de la «modernidad política» –en concreto, el gobierno de las instituciones modernas del Estado, la burocracia y la empresa capitalista– es imposible de *imaginar* en ningún lugar del mundo sin evocar ciertas categorías y conceptos cuyas genealogías se adentran profundamente en las tradiciones intelectuales e incluso teológicas de Europa[9].

El siguiente paso lógico es rechazar la suposición de que «los dioses y los espíritus son finalmente "factores sociales", de que lo social de alguna manera existe antes que ellos»:

> No se conoce empíricamente ninguna sociedad en la que los humanos hayan existido sin que los dioses y los espíritus les hayan acompañado. Aunque en la historia europea del siglo XIX, del «desencanto con el mundo», el Dios del monoteísmo pueda haber recibido algunos golpes –si es que no llegara a «morir»–, los dioses y otros agentes que habitan en las prácticas de la llamada «superstición» nunca han muerto en ninguna parte. Considero a los dioses y a los espíritus como coetáneos de los humanos, y parto de la suposición de que la cuestión del ser humano supone la cuestión de estar con dioses y espíritus[10].

Chakrabarty menciona aquí la conocida figura del programador de *software* indio que cada mañana, antes de ir a trabajar, hace ofrendas a su divinidad local: para los «etapistas» occidentales, este programador vive simultáneamente en universos que están «separados por siglos». Pero la no problemática simultaneidad de semejantes actitudes –en otras palabras, la coexistencia «normalizada» de la universalidad de la modernización y de mundos de vida particulares– ¿no es una de las características que definen a la posmodernidad? Como han señalado muchos observadores, la posmodernidad no es la superación de la modernidad, sino su realización; en el universo posmoderno, los «remanentes» premodernos ya no se experimentan como obstáculos que haga que superar por el progreso hacia una modernización totalmente secularizada, sino como algo que tiene que ser incorporado de forma no problemática al universo global multicultural; todas las tradiciones sobreviven, pero en una forma mediada, «desnaturalizada», es decir, no como auténticas formas de vida, sino como «estilos de vida» libremente elegidos. Ahí se encuentra la astucia de la posmodernidad: al programador indio se le permiten sus rituales tradicionales –y su creencia de que a través de estas prácticas, permanece en contacto con su auténtico mundo de vida–, pero los propios rituales ya han sido «mediados» e incorporados al capitalismo global, hacien-

---

[9] *Ibid.*, p. 4.

[10] *Ibid.*, p. 16.

do posible que funcione con fluidez. (Heidegger, la principal referencia de Chakrabarty, era plenamente consciente de esta «transfuncionalización» de las tradiciones en componentes de la maquinaria tecnológica global.) Semejante coexistencia no solo se produce en India, sino que está presente en todas partes, incluyendo a las sociedades occidentales más avanzadas. Es aquí donde uno debe aplicar la noción propiamente dialéctica de totalidad: el capitalismo funciona como una «totalidad», en otras palabras, los elementos y economías de mundos de vida preexistentes (incluyendo el dinero) se ven gradualmente rearticulados como los propios momentos del capitalismo, «exaptados» en una función diferente. Esto significa que la línea que separa H1 de H2 es por definición borrosa: las partes de H2 que el capitalismo «encuentra» externas a él quedan permanentemente rearticuladas como sus elementos integrales.

Expresado en términos metodológicos más abstractos, habría que trazar aquí una clara distinción entre el ideal imaginario y la idealidad conceptual. En alemán esta es la distinción entre *ideal* e *ideel;* como la distinción entre la «ciencia ideal» –una estructura científica plenamente formalizada, a la que inacabablemente nos aproximamos– y la «estructura ideal» de una ciencia –que produce la estructura teórica de las ciencias existentes–. Lo que Marx describe como la «lógica del capital» no es un ideal que nunca puede realizarse por completo porque siempre permanece contaminado por mundos de vida particulares, sino la estructura teórica del capitalismo existente. Aquí no hay ninguna necesidad de «traducción», ya que la misma matriz formal es la que regula todos los procesos capitalistas, sin importar lo diferentes que sean los mundos de vida dentro de los que se producen. Chakrabarty afronta este problema cuando propone una lectura crítica del análisis de Marx del trabajo abstracto: rechaza la predominante lectura «sustancialista», según la cual el «trabajo abstracto» designa una propiedad real o ideal del trabajo. El trabajo abstracto más bien debe entenderse

> como una categoría performativa, práctica. Organizar la vida bajo el signo del capital es actuar *como si* el trabajo pudiera realmente ser abstraído de todos los temas sociales en los que siempre está insertado y que hacen que cualquier trabajo determinado –incluso el trabajo de abstraer– sea un trabajo concreto [...] Obsérvese la expresión de Marx: «La abstracción [...] se vuelve cierta en la práctica». Marx no podía haber escrito una declaración más clara que indicara que el trabajo abstracto no era una entidad sustantiva, no era trabajo fisiológico, no una suma calculable de energía muscular y nerviosa. Se refería a una práctica, a una actividad, a una actuación concreta del trabajo de abstracción, similar a lo que se hace en las estrategias analíticas de la economía cuando se habla de una categoría abstracta de «trabajo»[11].

[11] *Ibid.*, p. 54.

Sin embargo, esta oposición resulta demasiado burda y exclusiva, ya que no deja ningún espacio para el estatus real del trabajo abstracto en Marx. El trabajo abstracto no es ni «sustancial» ni una actuación; es, desde luego, una categoría social y en este sentido es «performativo», pero como tal tiene una *realidad* propia, como la estructura de la red real de relaciones sociales. De nuevo, aquí no hay ninguna necesidad de traducción ya que *en el campo social «como si» es la cosa en sí misma;* la abstracción se actualiza en el acto del intercambio: «La reducción de diferentes trabajos privados concretos a este abstracto de igual trabajo humano actúa solo a través del intercambio, que realmente iguala productos de diferentes trabajos»[12]. De ese modo, el estatus performativo del trabajo abstracto no es de ninguna manera «menos real» que su estatus sustancial: cuando un capitalista indio comercia con compañías occidentales, o cuando un trabajador indio vende su fuerza de trabajo, estos actos se perciben, desde luego, de distinta manera en diferentes mundos de vida, pero la «verdad» está en su abstracción, no en su contenido concreto (cultural u otro). En otras palabras, el contenido concreto (cultural) es en última instancia una falsificación ideológica: *una máscara que confunde el reino de la abstracción.* Regresando al ejemplo de Chakrabarty: el programador indio piensa que en el centro de su ser permanece fiel a su mundo de vida tradicional, pero su «verdad» es su inclusión en la máquina capitalista global. Con la modernidad el mundo de vida pierde su inmediatez; Heidegger era plenamente consciente de esto, por lo que percibía que la modernidad europea albergaba el «peligro» de un universo «sin mundo», de una auténtica amenaza a los auténticos mundos de vida.

Cuando los críticos de la universalidad enfatizan su carácter violento como una imposición muy peligrosa[13], se tiene la tentación de responder parafraseando la famosa respuesta en la novela de Orwell, *1984,* del interrogador a Winston Smith cuando este duda de la existencia del Gran Hermano: «¡Eres tú el que no existe!». ¿Existe realmente la dimensión universal a la que nos referimos? ¿Qué pasaría si fuera nuestra identidad particular la que no existe, la que estuviera siempre atravesada por universalidades, atrapada en ellas? ¿Qué pasaría si en la actual civilización global fuéramos más universales de lo que pensamos y nuestra identidad particular no fuese más que una frágil fantasía ideológica? Además, y todavía más importante, al tomar identidades de mundos de vida particulares como su punto de partida, Chakrabarty ignora cómo la universalidad se manifiesta a sí misma a través de las

---

[12] K. Marx, «Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des Kapitals», MEGA, Parte 2, vol. VI, 1987, p. 41.

[13] Proclamar algo como universal es siempre una hipótesis de riesgo, nunca podemos estar seguros de que la universalidad que proponemos no esté coloreada por nuestra posición particular. Por ello, la construcción de ideas universales es un proceso largo, una forma de trabajo paciente e infinito, que solamente puede aproximarse asintóticamente a su objetivo.

brechas, fracasos y antagonismos en el corazón de esas mismas identidades. Como señala Susan Buck-Morss, «la humanidad universal es visible en los límites»:

> Más que dar a las múltiples y distintas culturas el mismo trato, por el que se reconoce a la gente como parte de la humanidad indirectamente, a través de la mediación de identidades culturales colectivas, la universalidad humana surge en el acontecimiento histórico en el punto de ruptura. En las discontinuidades de la historia es donde la gente, cuya cultura ha sido forzada hasta el punto de ruptura, manifiesta una humanidad que va más allá de los límites culturales. Y en nuestra categórica identificación con este estado crudo, libre y vulnerable, es donde somos capaces de entender lo que dicen. La humanidad común existe a pesar de la cultura y de sus diferencias. Una no-identidad de la persona con lo colectivo permite solidaridades subterráneas que tienen una oportunidad para apelar al sentimiento universal, moral; la fuente actual del entusiasmo y la esperanza[14].

La queja habitual sobre cómo el capitalismo global corroe y destruye mundos de vida particulares debe ser contrarrestada por la afirmación de que semejantes mundos de vida están invariablemente basados en alguna forma de dominación y opresión, de que en mayor o menor grado ocultan escondidos antagonismos y que cualquier universalidad emancipatoria que surja en ellos es la universalidad de los que no tienen un «lugar adecuado» dentro de su mundo particular, una universalidad que forma el vínculo lateral entre los excluidos de cada mundo de vida[15].

Las consecuencias políticas de la pérdida de un auténtico mundo de vida en una economía global en la que reina la abstracción se pueden percibir fácilmente en la China contemporánea. Los medios de comunicación liberales de Occidente se rieron cuando, en agosto de 2007, la administración china de Asuntos Religiosos aprobó la «Ordenanza número cinco», una ley que entraría en vigor al mes siguiente y

---

[14] S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti and Universal History,* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009, p. 133 [ed. cast.: *Hegel y Haití: La dialéctica amo-esclavo,* Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2005].

[15] La suerte del idioma portugués en Angola es un ejemplo de las paradojas de la descolonización. Antes de la descolonización, una gran mayoría de la gente en Angola hablaba su propia lengua tribal, y solamente la reducida elite educada por los colonialistas hablaba portugués. Después de declarar en 1975 la independencia, la posterior guerra civil provocó grandes reasentamientos de la población. Huyendo de los combates, millones de personas se refugiaron en la capital, Luanda, donde para poder entenderse entre ellos recurrieron a la única lengua universal que tenían, el portugués. Así fue como solamente después de la descolonización la lengua portuguesa penetró por completo en todo el cuerpo social y surgió como la lengua predominante del reciente Estado-nación. ¿No se encuentra esta paradoja en el centro de todos los estados poscoloniales independientes? Su independencia no significa un regreso a la condición precolonial, sino la adopción de la misma forma de Estado-nación que habían traído los colonizadores.

que se ocupaba de «las medidas administrativas para la reencarnación de Budas vivientes en el budismo tibetano». Este «importante paso para institucionalizar la administración de la reencarnación» estipula los procedimientos por los que uno se reencarna. En resumen, la ley prohíbe a los monjes budistas reencarnarse sin permiso del gobierno: nadie fuera de China puede influir en el proceso de reencarnación, y solamente los monasterios de China pueden solicitar permiso para hacerlo.

Antes de que explote nuestra furia contra los totalitarios comunistas chinos, que ahora quieren controlar las vidas de sus súbditos incluso después de su muerte (podemos imaginar a un burócrata respondiendo a un candidato: «Lo siento, pero en vuestra región todas las plazas superiores para la reencarnación ya están ocupadas, solamente podemos permitirle reencarnarse en un perro o en un cerdo...»), tenemos que recordar que medidas semejantes eran bastante habituales en los comienzos de la historia moderna europea. La Paz de Augsburgo de 1555, el primer paso hacia la Paz de Westfalia en 1648, que puso fin a la Guerra de los Treinta Años, declaraba la religión del príncipe local como la religión oficial de un reino o un país *(cuius regio, eius religio)*. Esto tuvo por resultado que los católicos aceptaran o toleraran el luteranismo en Alemania; sin embargo, cuando un gobernante de una religión diferente tomaba el poder, grandes grupos de gentes tenían que convertirse. El primer gran movimiento institucional hacia la tolerancia religiosa en la Europa moderna suponía, así, una paradoja del mismo tipo que la ordenanza número cinco china: la creencia religiosa, una cuestión que supuestamente pertenece a la experiencia individual más profunda, tiene que regularse a capricho de un príncipe secular.

El gobierno chino está regulando algo que no solamente tolera, sino que incluso apoya. Su preocupación no es por la religión en sí misma, sino por la «armonía» social; por la dimensión política de la religión. Para contrarrestar la desintegración social ocasionada por el desarrollo capitalista, los funcionarios chinos ahora alaban las religiones y las ideologías tradicionales que sustentan la estabilidad social, desde el budismo al confucianismo; las mismas ideologías que habían sido el blanco de la Revolución Cultural. En abril de 2006, Ye Xiaowen, el funcionario chino de más categoría para asuntos religiosos, manifestó a la agencia Xinhua News que «la religión es una de las fuentes importantes de las que China saca su fuerza», y señalaba al budismo por su «papel único en promover una sociedad armoniosa», la fórmula oficial para combinar la expansión económica con el desarrollo y la asistencia social: la misma semana, China acogía al Foro Mundial Budista.

Lo que hay detrás de la legislación referente a la reencarnación quedó claro cuando, en la actual lucha entre las autoridades chinas y el Dalai Lama, los chinos actuaron como los protectores de las antiguas tradiciones tibetanas frente a la modernización. En noviembre de 2007, en respuesta a la anunciada legislación china, el Dalai Lama proclamó que su sucesor probablemente no sería elegido por la reencarna-

ción, sino por medios democráticos más modernos: sugirió que alguna clase de órgano religioso representativo, como el cónclave vaticano, debía elegir a su sucesor. Esta vez, fue el gobierno chino el que contraatacó defendiendo la reencarnación como el método de elección, acusando al Dalai Lama de abandonar las antiguas tradiciones tibetanas a favor de intereses políticos personales.

El papel de la religión en China como una fuerza de estabilidad contra la dinámica capitalista queda así oficialmente sancionado; lo que molesta a las autoridades chinas en el caso de sectas como Falun Gong es, simplemente, su independencia del control del Estado. En la misma línea, el problema con el budismo tibetano se encuentra en un hecho evidente que se tiende a olvidar: la tradicional estructura de poder en el Tíbet, encabezada por el Dalai Lama, es teocrática. El Dalai Lama une el poder religioso y el secular, de manera que cuando hablamos de su reencarnación, estamos hablando de un método de elegir a un jefe de Estado. Por ello resulta un poco raro oír a los que se quejan de la presión no democrática de China sobre Tíbet mientras se preocupan de los derechos del Dalai Lama: un líder no democráticamente elegido como el que más[16].

En los últimos años, los chinos han cambiado su estrategia en Tíbet, trasladándola cada vez más hacia la colonización étnica y económica, en vez de la coacción militar. Esta estrategia ha transformado rápidamente Lhasa en una versión china del Salvaje Oeste capitalista, con bares de karaoke y parques temáticos budistas para turistas occidentales al estilo de Disneylandia. En resumen, lo que oculta la imagen que ofrecen los medios de comunicación de los brutales soldados chinos aterrorizando a los monjes budistas es una transformación socioeconómica, al estilo americano, mucho más eficaz: en una o dos décadas los tibetanos quedarán reducidos al mismo estatus que los nativos americanos en Estados Unidos. Parece que los comunistas chinos han aprendido finalmente la lección: ¿qué es el opresivo poder de la policía secreta, de los campos de concentración y de los Guardias Rojos destruyendo antiguos monumentos, comparado con el poder del capitalismo sin freno a la hora de socavar todas las relaciones sociales tradicionales?

Quizá encontremos tan escandalosas las leyes chinas sobre la reencarnación no porque sean ajenas a nuestra sensibilidad, sino porque declaran tan abiertamente el secreto de lo que hacemos todos. ¿No están haciendo los chinos lo mismo que hacen todos los gobiernos «civilizados», es decir, tolerar respetuosamente lo que no se toman demasiado en serio, mientras intentan contener sus posibles consecuencias políticas por medio de la legislación?

Es demasiado fácil reírse de la idea de un poder ateo que regula algo que a sus ojos no existe (y que al hacerlo admite su existencia). Sin embargo, ¿creemos *nosotros* en ello?

---

[16] Aunque se puede hacer el razonamiento de que la reencarnación es una manera de practicar la elección por sorteo, que fue realmente un medio democrático ampliamente utilizado en la Grecia antigua.

En *Equus,* de Peter Shaffer, la policía pide al psiquiatra Martin Dysart que trate al joven de diecisiete años Alan Strand, que inexplicablemente ha dejado ciegos a seis caballos en el establo donde trabajaba. Dysart descubre que cuando Alan era un niño, su madre, una devota católica, le leía diariamente pasajes de la Biblia, mientras que su ateo padre, preocupado porque Alan estaba adquiriendo un interés poco saludable por los aspectos más violentos de la Biblia, destruyó un cuadro de la crucifixión que tenía Alan a los pies de su cama, reemplazándolo por uno de un caballo. El padre le cuenta a Dysart que una noche vio a Alan arrodillado frente al cuadro, recitando una inventada genealogía de caballos que parodiaba a la de Cristo en la Biblia y que acababa con «Equus»; Alan deificaba a los caballos para compensar su fracaso para integrar la autoridad paterna. Como era de esperar, Alan obtiene trabajo en un establo, donde se obsesiona eróticamente con un semental llamado Nugget, sacándolo en secreto para cabalgar por la noche, montándolo desnudo y sin silla, disfrutando al sentir el poder del animal y el olor del sudor. Una noche, Jill, una compañera de trabajo, le sugiere que vayan al establo para tener sexo; pero cuando Alan oye a los caballos moviéndose, su nerviosismo le impide tener una erección. Amenaza a Jill con un hierro de los que se utilizan para cuidar los cascos de los caballos y cuando ella escapa Alan culpa de su vergüenza al espíritu de Equus, y castiga a seis caballos dejándolos ciegos por haber visto su bochorno. Al final de la obra, Dysart duda de que pueda realmente ayudar a Alan: su tratamiento acabaría con la intensa vida religiosa-sexual de Alan. Pero Dysart también se da cuenta de cómo, aunque él esté profundamente interesado por la antigua espiritualidad pagana, su propia vida es estéril, ya que le llevó mucho tiempo reconocer frente a él, en Alan, la viva presencia de lo que él estaba buscando en viejos artefactos[17].

Cuando las fuerzas talibanes en Afganistán destruyeron las estatuas de Bamiyan, ¿no éramos todos nosotros –los benevolentes observadores occidentales indignados ante este horror– unos Dysarts?[18].

Esto también significa que antes de lamentar el efecto «alienante» del hecho de que las «relaciones entre personas» estén siendo reemplazadas por las «relaciones entre cosas», debemos tener presente el efecto opuesto, *liberador:* el desplazamiento

---

[17] Aunque el Dysart más conocido fue Richard Burton, que interpretó el papel en Broadway y en la versión cinematográfica, otros dos actores que han interpretado el papel evocan asociaciones mucho más interesantes: Anthony Hopkins y Anthony Perkins; Dysart, ¡entre Hannibal Lecter y Norman Bates!

[18] *Equus* se interpreta normalmente a la manera de la New Age, como una obra que celebra la fuerza viva de la renovada espiritualidad pagana. Sin embargo, la narrativa de la obra sostiene el mensaje opuesto: la espiritualidad pagana explota cuando fracasa nuestra religión occidental (cristiana), cuando la Ley simbólica que garantiza se colapsa. Lo que parece ser más «primordial» es una reacción secundaria, un mito inventado para llenar el agujero de la suspendida Ley paterna. De alguna manera, Alan es un «jinete» como el pequeño Hans, el paciente infantil de Freud; con la diferencia clave de que aquí el caballo no es un objeto de fobia, sino un objeto de excesiva *jouissance,* de la libido paternal no castrada.

del fetichismo sobre las «relaciones entre las cosas» desfetichiza las «relaciones entre personas», permitiendo que adquieran una libertad y autonomía «formal». Aunque en una economía de mercado permanezco dependiente de facto, esta dependencia no obstante es «civilizada», está representada en la forma de un intercambio de mercado «libre» entre otras personas y yo, en vez de por la servidumbre directa o incluso la coacción física. Es fácil ridiculizar a Ayn Rand, pero hay algo de verdad en el famoso «himno al dinero» de su *Atlas Shrugged:*

> Hasta y a menos que descubras que el dinero es la raíz de todo el bien, estás pidiendo tu propia destrucción. Cuando el dinero deja de ser el medio por el cual los hombres tratan los unos con los otros, los hombres se convierten en los instrumentos de otros hombres. Sangre, látigos y cañones, o dólares. Elige, no hay otra alternativa[19].

¿Pero no dijo Marx algo similar en la fórmula antes citada respecto a cómo, en una economía de mercancías, las «relaciones entre las personas asumen la apariencia de relaciones entre las cosas»? En la economía de mercado, las relaciones entre personas pueden aparecer como relaciones de libertad e igualdad mutuamente reconocidas: la dominación ya no actúa directamente y no es visible como tal. Lo que es problemático es la subyacente premisa de la declaración de Rand: que la única elección se da entre relaciones directas e indirectas de dominación y explotación.

Entonces, ¿qué pasa con la crítica estándar de la libertad «formal», de que en cierto modo es peor que la servidumbre directa, ya que, en el caso de esta última, por lo menos no estoy engañado al pensar que soy libre? Una respuesta a esta cuestión es el lema mencionado de Herbert Marcuse, «la libertad es la condición para la liberación»: para poder exigir «libertad real» tengo que experimentarme a mí mismo como básica y esencialmente libre; solamente como tal puedo experimentar mi servidumbre real como indigna de mi condición humana. Sin embargo, para experimentar este antagonismo entre mi libertad y la realidad de mi servidumbre, tengo que reconocerme como formalmente libre; la exigencia de mi libertad real solo puede surgir de mi libertad «formal». En otras palabras, exactamente de la misma manera que, en el desarrollo del capitalismo, la subsunción formal del proceso de producción en el capital precede a su subsunción real, la libertad formal precede a la libertad real, crea las condiciones para esta última. Esa misma fuerza de abstracción que disuelve mundos de vida orgánicos es simultáneamente el recurso de la política emancipatoria.

Las consecuencias filosóficas de este estatus real de abstracción son cruciales: nos obligan a rechazar la relativización y contextualización historicista de diferentes mo-

---

[19] A. Rand, *Atlas Shrugged,* Londres, Penguin Books, 2007, p. 871 [ed. cast.: *La Rebelión de Atlas,* Buenos Aires, Grito Sagrado, 2004].

dos de subjetividad, y a afirmar al sujeto cartesiano «abstracto» (el *cogito*) como algo que actualmente corroe desde dentro todas las formas diferentes de autoexperiencia cultural; no importa en qué medida nos veamos a nosotros mismos arraigados en una cultura particular, en el momento en que participamos en el capitalismo global esta cultura siempre está ya desnaturalizada, funciona efectivamente como un específico y contingente «modo de vida» de la subjetividad cartesiana abstracta. Sin embargo, si la filosofía moderna queda inaugurada con el ascenso del *cogito* cartesiano, ¿dónde nos encontramos actualmente en relación a este último? ¿Estamos entrando realmente en una era poscartesiana o solamente ahora es cuando nuestra singular constelación histórica nos permite discernir el significado pleno del *cogito*?

El inconsciente freudiano *versus* el inconsciente cerebral

¿Qué es lo que hace que nuestro momento histórico sea singular? Empecemos con un ejemplo inesperado: George Soros es, sin duda, un honesto humanitario cuya fundación Open Society más o menos en solitario salvó el pensamiento social crítico en los países poscomunistas. Sin embargo, hace más o menos una década, el mismo George Soros se dedicó a la especulación en el mercado monetario, explotando las diferencias en los tipos de interés para obtener cientos de millones de dólares. Esta operación enormemente exitosa también ocasionó un sufrimiento incalculable, especialmente en Asia del Sureste, donde cientos de miles de personas perdieron sus trabajos, con todas las consecuencias que eso conlleva. Esta es la actual violencia «abstracta» en todo su esplendor: en un extremo, la especulación financiera perseguida en su propia esfera, sin ninguna vinculación evidente con la realidad de las vidas humanas; en el otro extremo, una catástrofe pseudonatural que golpeó a miles como un tsunami, sin ninguna razón aparente. La violencia actual es como un especulativo «juicio infinito» hegeliano postulando la identidad de estos dos extremos.

Las consecuencias psicológicas de este ascenso de las nuevas formas de violencia «abstracta» son el tema de *Les nouveaux blessés,* de Catherine Malabou[20]. Si el nombre freudiano para «conocimiento desconocido» es el Inconsciente[21], el nombre freudiano para el «desconocimiento desconocido» es *trauma,* la violenta intrusión de algo radicalmente inesperado, algo para lo que el sujeto no estaba en absoluto preparado y que no puede integrar de ninguna manera. Malabou ha propuesto una reformulación crítica del psicoanálisis en esta línea, tomando como su punto de partida los delicados ecos entre

[20] C. Malabou, *Les nouveaux blessés,* París, Bayard, 2007.

[21] «El análisis puso de relieve que hay un conocimiento que no es conocido, un conocimiento que está basado en el significante como tal». Jacques Lacan, *Encore,* Nueva York, Norton, 1998, p. 96.

lo Real interno y externo en el psicoanálisis. Para Freud y Lacan, los *shocks* externos, los encuentros o intrusiones inesperadamente brutales, deben su impacto propiamente traumático a la manera en que afectan a una traumática «realidad física» preexistente. Malabou reinterpreta en esta línea la explicación de Lacan del sueño freudiano «Padre, ¿no ves que me estoy quemando?». El contingente encuentro externo de lo real (la vela cae, prendiendo la tela que cubre al niño muerto) provoca el verdadero Real, la insoportable fantasía-aparición del niño muerto reprochando a su padre. De esta manera, para Freud (y para Lacan) todos los traumas externos están «asumidos», internalizados, y deben su impacto a la manera en que un preexistente Real de «realidad psíquica» se despierta a través de ellos. Incluso las intrusiones más violentas de lo real externo –por ejemplo, en una guerra el impacto de los bombardeos sobre sus víctimas– deben sus efectos traumáticos a la resonancia que encuentran en un perverso masoquismo, en el impulso de muerte, en sentimientos de culpa inconscientes, etc. Sin embargo, en la actualidad, nuestra propia realidad sociopolítica impone múltiples versiones de intrusiones externas, de traumas, que son simplemente eso, interrupciones brutales pero sin significado, que destruyen la textura simbólica de la identidad del sujeto. En primer lugar, está la violencia física externa: atentados terroristas como los del 11-S, el bombardeo de «impacto e intimidación» sobre Irak, la violencia callejera, la violación, etc., pero también las catástrofes naturales, como terremotos y huracanes. Después está la destrucción irracional (sin sentido) de la base material de nuestra realidad interna (tumores cerebrales, el alzhéimer, las lesiones cerebrales orgánicas, etc.), que pueden cambiar totalmente, incluso destruir, la personalidad de la víctima. Finalmente están los efectos destructivos de la violencia sociosimbólica (como la exclusión social). (Esta tríada se hace eco de la tríada de lo común: lo común de la naturaleza externa, de la naturaleza interna, de la sustancia simbólica.) Desde luego, la mayoría de estas formas de violencia se conocen desde hace siglos, algunas incluso desde la prehistoria de la humanidad. Lo que es nuevo en la actualidad es que, ya que vivimos en una «desencantada» era posreligiosa, es mucho más probable que sean experimentadas directamente como intrusiones sin sentido de lo Real, y por esta misma razón, aunque sean de naturaleza completamente diferente, parecen pertenecer a la misma serie y producir el mismo efecto. (Recuérdese el hecho histórico de que hasta el siglo XX la violación no estaba categorizada como un trauma[22].)

Todavía hay otra distinción que hay que tener presente. Mientras que para nosotros, en el Occidente desarrollado, el trauma se experimenta por lo general como

[22] En la China contemporánea podemos ver una combinación singular de la dimensión social y personal de un trauma. El interés por el psicoanálisis está creciendo con el telón de fondo del trauma de la Revolución Cultural, con viejos recuerdos de vidas heridas y destruidas en esos turbulentos años, que continúan rondando en el presente. (Información proporcionada por Molly Rothenberg, Nueva Orleans.)

una violenta intrusión momentánea que perturba nuestras normales vidas diarias (un ataque terrorista, un terremoto o un tornado, ser atracado o violado...), para quienes viven en un país roto por la guerra, como Sudán o Congo, el trauma es un estado de las cosas permanente, una manera de vivir. No tienen ningún sitio al que retirarse y ni siquiera pueden afirmar estar perseguidos por el espectro de traumas anteriores: lo que queda no es el espectro del trauma, sino el trauma en sí mismo. Es casi un oxímoron referirse a ellos como sujetos «postraumáticos», ya que lo que hace que su situación sea tan traumática es la misma *persistencia* del trauma.

El reproche fundamental que hace Malabou a Freud es que, cuando se enfrenta a casos semejantes, sucumbe a la tentación de buscar un significado: no está dispuesto a aceptar el directo poder destructivo de los *shocks* externos; pueden destruir la psiquis de la víctima (o por lo menos afectarla de manera irremediable) sin necesidad de resonar en cualquier traumática verdad interior. Sería evidentemente obsceno vincular, por ejemplo, la devastación física de un *«muselmann»* en un campo de concentración nazi con sus tendencias masoquistas, con su impulso de muerte o con sus sentimientos de culpa. Él (como la víctima de una violación múltiple, de la tortura, etc.) no está asolado por ansiedades inconscientes, sino por un *shock* externo «sin sentido» que de ninguna manera puede ser hermenéuticamente apropiado o integrado: para el cerebro herido,

> no hay ninguna posibilidad de estar presente en su propia fragmentación o en su propia herida. Al contrario que la castración, no hay ninguna representación, ningún fenómeno, ningún ejemplo de separación que permitiera al sujeto anticiparse, esperar o fantasear con lo que podría ser una ruptura de las conexiones cerebrales. Ni siquiera se puede soñar con ello. No hay escenario para esta Cosa que no es ninguna. El cerebro no anticipa la posibilidad de su propio daño de ninguna manera. Cuando ese daño se produce, es otro sí mismo el que se ve afectado, un «nuevo» sí mismo fundamentado en la falta de reconocimiento[23].

Para Freud, cuando la violencia externa se vuelve demasiado fuerte simplemente abandonamos el dominio psíquico propiamente dicho: «O bien el *shock* pasa a ser reintegrado en un marco libidinal preexistente, o bien destruye la psique y no queda nada». Lo que él no puede concebir es que la víctima, por así decirlo, sobrevive a su propia muerte: todas las diferentes formas de encuentro traumático, independientemente de su naturaleza específica (social, natural, biológica, simbólica), conducen al mismo resultado; surge un nuevo sujeto que sobrevive a su propia muerte, a la muerte (o al borrado) de su identidad simbólica. No hay ninguna continuidad entre este nue-

[23] C. Malabou, *op. cit.*, p. 235.

vo sujeto «postraumático» (la víctima del alzhéimer o de otras lesiones cerebrales, etc.) y su vieja identidad: después del *shock,* es literalmente un nuevo sujeto el que surge. Sus características son bastante conocidas: una falta de compromiso emocional, una profunda indiferencia y distanciamiento; es un sujeto que ya no está «en-el-mundo» en el sentido heideggeriano de existencia encarnada y comprometida. Este sujeto vive la muerte como una forma de vida; su vida es el personificado impulso de muerte, una vida privada de compromiso erótico; y eso se mantiene para el verdugo no menos que para sus víctimas. Si el siglo XX fue el siglo freudiano, de forma que incluso sus peores pesadillas se interpretaban como vicisitudes (sadomasoquistas) de la libido, ¿será el siglo XXI el siglo del postraumático sujeto descomprometido, cuya primera figura emblemática, la del *muselmann,* se está multiplicando en forma de refugiados, de víctimas del terror, de supervivientes de desastres naturales o de la violencia familiar? Todas estas figuras tienen en común el sentido de que la causa de la catástrofe carece de significado libidinal, que resiste cualquier interpretación:

> Las víctimas de traumas sociopolíticos presentan actualmente el mismo perfil que las víctimas de catástrofes naturales (tsunamis, terremotos, inundaciones) o de accidentes graves (accidentes domésticos, explosiones, incendios). Hemos entrado en una nueva era de violencia política en la que la política obtiene sus recursos de la renuncia al sentido político de la violencia [...] Todos los acontecimientos traumáticos tienden a neutralizar su intención y a asumir la falta de motivación propia de incidentes fortuitos, cuya característica es que no pueden ser interpretados. *Actualmente, el enemigo es la hermenéutica* [...] Esta eliminación del sentido no solo es discernible en países en guerra, está presente *en todas partes* como la nueva cara de lo social, que da testimonio de una patología psíquica sin precedentes, idéntica en todos los casos y en todos los contextos, una patología *globalizada*[24].

En la medida en que la violencia de acontecimientos traumáticos se encuentra en la manera en que desgajan al sujeto de sus reservas de recuerdos, «el discurso de estos pacientes no tiene ningún significado revelador, su enfermedad no constituye una cierta clase de verdad respecto a la historia anterior del sujeto»[25]. En esta falta de sentido, «los conflictos sociales quedan privados de la dialéctica de la lucha política propiamente dicha y se vuelven tan anónimos como las catástrofes naturales»[26]. De ese modo estamos ocupándonos de una mezcla heterogénea de naturaleza y política, en la que «la política se cancela a sí misma como tal y adopta la apariencia

---

[24] *Ibid.,* pp. 258-259.
[25] *Ibid.,* p. 345.
[26] *Ibid.,* p. 267.

de la naturaleza, y la naturaleza desaparece para asumir la máscara de la política. *Esta mezcla heterogénea global de la naturaleza y la política se caracteriza por la uniformización global de las reacciones neuropsicológicas*»[27]. El capitalismo global genera así una nueva forma de enfermedad que es global, indiferente a las distinciones más elementales, como las que hay entre la naturaleza y la cultura.

En el caso de semejante intrusión de lo real «puro», «*toda hermenéutica es imposible*»[28]: el trauma permanece externo al campo de los sentidos, no puede ser integrado en él como un simple elemento desmotivador que provoca la resurrección de un trauma psíquico latente. Esto es lo que Freud no puede pensar (o, más bien, se niega a hacerlo): para él, los traumas externos, como las lesiones cerebrales, son «psíquicamente mudos»[29], solamente pueden tener un impacto psíquico cuando un trauma sexual resuena dentro de ellos. En otras palabras, el enemigo contra el que está luchando la psique cuando se encuentra con un traumatismo es siempre en última instancia un «enemigo interno». Freud se niega a considerar el impacto psíquico de una violenta intrusión que permanece externa a los sentidos, que excluye «la posibilidad de ser fantaseada»[30]; se niega a concebir las consecuencias psíquicas de intrusiones traumáticas que no pueden ser integradas en un montaje psíquico –como la indiferencia o la pérdida de afecto–. Resulta decisivo que, en semejantes casos, los límites que separan a la historia de la naturaleza, a la «sociopatía» de la «neurobiología» están desdibujados; el terror del campo de concentración y una lesión cerebral orgánica pueden producir la misma forma de autismo.

Semejantes psiques distantes están «más allá del amor y del odio: no habría que llamarlas ni sádicas ni masoquistas»[31]. Sin embargo, en contra de Malabou, la diferencia entre el placer y la *jouissance* debe reconocerse por completo: aunque está claro que las inversiones dialécticas del placer fracasan en recoger los traumáticos casos que evoca Malabou, la intrusión de una abrumadora *jouissance* resulta aquí definitivamente relevante. En muchos de los casos presentados por Oliver Sacks en *Musicophilia,* el paciente obsesionado por una música compulsiva siente un gran alivio cuando conoce que sus alucinaciones están causadas por una lesión cerebral orgánica o alguna otra clase de malformación física, no por la locura psicológica; de esta manera, el paciente ya no tiene que sentirse subjetivamente responsable de sus propias alucinaciones, se convierten en un hecho objetivo sin significado. Sin embargo, ¿no funciona también esta liberación como una posible escapatoria de alguna traumática verdad? Sacks pre-

---

[27] *Ibid.,* p. 260.
[28] *Ibid.,* p. 29.
[29] *Ibid.,* p. 33.
[30] *Ibid.,* p. 35.
[31] *Ibid.,* p. 323.

senta el caso de David Mamlok, un viejo judío que había emigrado desde Alemania y que estaba obsesionado por alucinaciones musicales:

> Cuando pregunté al señor Mamlok a qué se parecía su música interior, exclamó, enfadado, que era «tonal y «sensiblera». Me resultó intrigante esta elección de adjetivos y le pregunté por qué los había utilizado. Me explicó que su mujer era compositora de música atonal, y sus propios gustos eran Schoenberg y otros maestros de esa música, aunque también era aficionado a la música clásica, especialmente la música de cámara. Pero la música con la que alucinaba no era ninguna de estas. Me dijo que empezaba con una canción alemana de Navidad (inmediatamente la tarareó) y seguía con otras canciones y baladas cristianas; a continuación venían las marchas, especialmente las marchas nazis que escuchó cuando creció en Hamburgo en la década de los treinta. Estas canciones le resultaban especialmente angustiosas por ser judío y por haber vivido el terror de las *Hitlerjugend,* las agresivas bandas que deambulaban por las calles a la búsqueda de judíos[32].

¿No volvían a despertar aquí los estímulos orgánicos viejos traumas de obscena naturaleza político-religiosa *kitsch*? Aunque Sacks es consciente de cómo las perturbaciones orgánicamente producidas como alucinaciones musicales quedan investidas de significado (¿por qué *estas* canciones y no otras?), no obstante demasiado a menudo la referencia inmediata a causas orgánicas tiende a obliterar la reprimida dimensión traumática.

En la nueva forma de subjetividad (autista, indiferente, privada de compromiso afectivo), la vieja personalidad no es «asumida» o reemplazada por una formación compensatoria, sino completamente destruida; la propia deconstrucción adquiere una forma, se vuelve una «forma de vida» (relativamente estable); lo que tenemos no es simplemente la ausencia de la forma, sino la forma de (la) ausencia (del borrado de la personalidad previa). Más exactamente, la nueva forma no es tanto una forma de vida como una forma de muerte; no es una expresión del impulso de muerte freudiano, sino, más directamente, *la muerte del impulso.*

Como señaló Deleuze en *Difference and Repetition,* la muerte siempre es doble: el impulso de muerte freudiano significa que el sujeto quiere morir, pero morir a su manera, de acuerdo con su propio camino interior, no como resultado de un accidente externo. Siempre hay una brecha entre los dos, entre el impulso de muerte como una tendencia «trascendental» y el contingente accidente que me mata. El suicidio es un intento desesperado (y en última instancia fallido) por reunir las dos dimensiones. Hay una lúcida escena en una película de horror de Hollywood en la

---

[32] O. Sacks, *Musicophilia,* Nueva York, Alfred A. Knopf, 2007, pp. 56-57.

que una desesperada joven, sola en su dormitorio, está a punto de suicidarse cuando de repente la horrible criatura que ataca a la ciudad irrumpe en la habitación y la ataca a ella: la mujer lucha desesperadamente, ya que, aunque deseaba morir, esa no era la clase de muerte que quería.

En la medida en que los «nuevos heridos» se ven radicalmente desgajados de su pasado, en la medida en que su herida suspende todas las hermenéuticas, en la medida en que en última instancia aquí no hay nada que interpretar, una psique semejante, «abandonada, emocionalmente desafecta, indiferente, también deja de ser capaz de transferir. Vivimos en la época del fin de la transferencia. Lo que es el amor para el psicoanalista o el terapeuta no significa nada para una psique que no puede amar ni odiar»[33]. En otras palabras, estos pacientes no buscan ni saber ni no saber; cuando acuden al tratamiento, no colocan a su psiquiatra o analista en el papel del sujeto supuesto saber. Entonces, ¿qué debe hacer el terapeuta en esas condiciones? Malabou comparte la posición de Daniel Wildloecher: ella o él deben «convertirse en el sujeto y la expresión del sufrimiento del otro, especialmente cuando este otro es incapaz de sentir cualquier cosa, sea lo que sea»; o, como dice la propia Malabou, el terapeuta debe «recolectar *[recueillier]* para el otro / la otra su dolor»[34]. Estas fórmulas están llenas de ambigüedades: si no hay ninguna transferencia en absoluto, entonces la cuestión no es solo cómo esta recolección / recopilación afecta al paciente (¿les hace algún bien, sea el que sea?), sino, incluso más radicalmente, ¿cómo podemos estar seguros de que es realmente el sufrimiento del paciente lo que estamos recopilando? ¿Qué pasaría si el terapeuta, al imaginar lo que debe sufrir el paciente, solo pudiera imaginar lo que le parecerían las privaciones del paciente a alguien que todavía conservara intacta la memoria, por ejemplo, y así fuera capaz de imaginar lo que supondría estar privado de ella? ¿Qué pasaría si el terapeuta malinterpretara de ese modo la bendita ignorancia como sufrimiento insoportable? No sorprende que la fórmula de Malabou de «recopilar el dolor del otro» recuerde el problema de ser testigo del Holocausto. El problema que encontraban los supervivientes de los campos de concentración no era solo que esa atestiguación fuera imposible –siempre tiene un elemento de prosopopeya, que otro tiene que recolectar / recopilar su dolor, ya que el verdadero testigo está siempre ya muerto y solo podemos hablar en su nombre–, sino también un problema asimétrico en el extremo contrario: no hay ningún público adecuado, ningún oyente que adecuadamente reciba el testimonio. El sueño más traumático que tuvo Primo Levi en Auschwitz era sobre su supervivencia; la guerra se ha acabado, está reunido con su familia hablando sobre su vida en el campo de concentración, pero ellos gradualmente se van aburriendo, empiezan a bostezar y uno tras otro abandonan la mesa,

---

[33] C. Malabou, *op. cit.*, p. 346.

[34] *Ibid.*

de manera que al final Levi se queda solo. La guerra en Bosnia a principios de la década de los noventa proporciona un hecho que ilustra la misma cuestión: muchas de las chicas que sobrevivieron a brutales experiencias de violaciones se suicidaron más tarde, después de que se hubieran reunido con sus comunidades y encontraran que no había nadie que realmente estuviera dispuesto a escucharlas, a aceptar su testimonio. En términos lacanianos, lo que falta aquí no es solo otro ser humano, el atento oyente, sino el propio «gran Otro», el espacio de inscripción o de registro simbólico de mis palabras. Levi hizo la misma observación, a su manera directa y simple, cuando dijo que lo que los nazis hacían a los judíos era tan irrepresentable en su horror que, incluso si alguno sobrevivía a los campos, no sería creído por los que no estuvieron allí; ¡simplemente, le declararían un mentiroso o un loco!

Aunque Malabou se centra en casos donde un cambio neuronal tiene traumáticos efectos subjetivos, ¿no hubiera sido más inquietante considerar casos en los que semejante cambio pudiera pasar desapercibido? En mayo de 2008, se informó de que científicos de la Universidad de Nueva York habían fijado en el cerebro de una rata un chip de ordenador capaz de recibir señales, lo que les permitía controlar los movimientos de la rata por medio de un mecanismo de dirección (como un coche de juguete dirigido por control remoto). Por primera vez, la «voluntad» de un agente animal vivo, sus decisiones «espontáneas» en cuanto a los movimientos que hace, estaban en manos de una máquina externa. Desde luego, aquí la gran pregunta filosófica es cómo «experimentó» la desafortunada rata estos movimientos que, de hecho, estaban decididos desde fuera de ella. ¿Continuó experimentándolos como «espontáneos» (era totalmente inconsciente de que sus movimientos estaban siendo dirigidos), o era consciente de que «algo iba mal»? Más decisivo todavía, ¿qué pasaría si se realizara un experimento idéntico con humanos (algo que, sin entrar en cuestiones éticas, no debe de ser mucho más complicado, técnicamente hablando, que en el caso de una rata)? En el caso de esta última, se puede argumentar que no hay que aplicar a la rata la categoría humana de «experiencia», pero en el caso de un ser humano se podría realmente preguntar si el sujeto del experimento permanecería totalmente inconsciente de que sus movimientos estaban siendo dirigidos, o si se daría cuenta de que «algo iba mal». Y ¿exactamente cómo aparecería ese «poder externo»?, ¿como algo «dentro de uno», un incontenible impulso interior, o como una simple coacción externa? Si el sujeto permaneciera totalmente inconsciente de que su comportamiento «espontáneo» estaba siendo dirigido desde el exterior, ¿se podría pretender realmente que eso no tendría consecuencias para nuestra noción de libre voluntad?

Podemos añadir otra truculenta experiencia traumática a las enumeradas por Malabou. En «Le prix du progrès», uno de los fragmentos con que finaliza *Dialéctica de la Ilustración,* Adorno y Horkheimer citan el razonamiento del fisiólogo francés del siglo XIX Pierre Flourens, en contra de la utilización médica del cloroformo como

anestesia: Flourens afirma que se puede demostrar que la anestesia actúa solamente sobre la red neuronal de nuestra memoria. Por ello, mientras se nos masacra en la mesa de operaciones, sentimos completamente el terrible dolor, pero más tarde, al despertar, no lo recordamos. ¿No podemos interpretar esta escena como la perfecta representación del inaccesible Otro Lugar de la fantasía fundamental que nunca puede ser subjetivizada por completo, asumida por el sujeto? Semejantes premoniciones se confirman regularmente: «la conciencia de la anestesia» –cuando el paciente permanece mentalmente alerta (y aterrorizado), cuando supuestamente está bajo los efectos de la anestesia general– se registra solamente en Estados Unidos entre 100 y 200 veces diarias. El paciente o la paciente se encuentra paralizado, incapaz de hablar y totalmente incapaz de comunicar su propia conciencia; el dolor real de la operación puede sentirse o no, pero el paciente es plenamente consciente de lo que está sucediendo, sintiendo como si no pudiera respirar e incapaz de comunicar cualquier angustia debido a los relajantes musculares. Los casos más traumáticos se producen cuando los pacientes que han mantenido la plena conciencia lo recuerdan explícitamente después: el resultado es un enorme trauma que genera un problema de estrés postraumático que tiene duraderos efectos secundarios: pesadillas, terrores nocturnos, *flashbacks,* insomnio y en algunos casos incluso el suicidio.

¿No es el trauma del que habla Malabou un trauma experimentado como tal porque es tan inquietante dentro del horizonte del significado? Dicho con otras palabras, ¿la ausencia de un Sí mismo con significado es traumática solamente si esperamos su presencia? Si es así, ¿por qué no podemos conjeturar entonces que estos sujetos, fríos, indiferentes, descomprometidos, *no* están sufriendo en absoluto? ¿Por qué no suponer que, una vez que su vieja imagen ha sido borrada, entran en un bendecido estado de indiferencia y solo nos parece a nosotros que están atravesando un sufrimiento insoportable? ¿Qué pasaría si *les nouveaux blessés* fueran literalmente los nuevos bendecidos? ¿Qué pasaría si se aplicara aquí la lógica del viejo chiste médico sobre el alzhéimer («la mala noticia es que hemos descubierto que usted padece un avanzado alzhéimer; la buena es que la mala noticia se le habrá olvidado antes de llegar a su casa»), de manera que, cuando se destruye la vieja personalidad del paciente, también desaparece la misma magnitud de su sufrimiento? ¿No es entonces Malabou culpable del mismo error que reprocha al psicoanálisis, el error de no ser capaz de pensar en la ausencia de un compromiso con significado, de interpretar una indiferencia descomprometida desde dentro del horizonte de semejante compromiso? Exponiéndolo de otro modo, ¿no se le olvida incluirse a sí misma, a su propio deseo, en el fenómeno observado? En una irónica inversión de su afirmación de que el sujeto autista es incapaz de realizar la transferencia, quizá sea su propia transferencia la que no consigue tener en cuenta cuando retrata al sujeto autista inmerso en el sufrimiento. Este sujeto es primordialmente una Cosa enigmática, impenetrable, totalmente ambigua, hasta el punto de que no se puede hacer otra cosa que

oscilar entre atribuirle un sufrimiento inmenso o una bendita ignorancia. Lo que le caracteriza es la falta de reconocimiento en un doble sentido: que no nos reconocemos a nosotros mismos en él, no hay empatía posible, *y* que el sujeto autista, debido a su retirada, no nos reconoce *a nosotros,* sus compañeros en la comunicación.

Malabou rechaza la autonomía de la vida psíquica, en el sentido freudiano de una «realidad psíquica» autónoma de la libido como energía psíquica diferente a la energía neuronal (del cerebro). Para ella, la libido freudiana está basada en la suspensión (o exclusión) de la energía neuronal; más exactamente, en la negativa de Freud a admitir la capacidad del cerebro para realizar el autoafecto, para dedicarse al autorregulador moldeamiento de sí mismo. Como ella la presenta, «la energía psíquica es en cierto modo un desvío retórico de la energía neuronal»[35]; cuando la excitación endógena del cerebro no puede liberarse dentro del propio sistema nervioso, cambia a energía psíquica que puede encontrar una liberación en desplazamientos retóricos; en resumen, «la retórica suplanta al silencio del sistema neuronal»; «el inconsciente está estructurado como un lenguaje solamente en la medida en que el cerebro no habla»[36]. Las actuales ciencias del cerebro han invalidado la hipótesis freudiana con su descubrimiento del «cerebro emocional», que puede generar representaciones de sí mismo y regular su vida través de los afectos: «La emoción es una estructura reflexiva por medio de la cual la regulación vital se afecta a sí misma».

Por ello hay que contraponer al inconsciente sexual freudiano el «inconsciente cerebral», la actividad autorrepresentativa del cerebro, que incesantemente construye la cartografía de sus propios estados y que con ello se afecta sí misma. Malabou opone completamente este cerebral autoafecto (autorrelacionado) a ese autoafecto que es la autoconciencia del sujeto (consciente) y que fue deconstruido por Derrida en su detallado análisis de las paradojas y puntos muertos que supone «oírse a uno mismo hablando». Nadie puede ser consciente de los funcionamientos de su propio cerebro; no hay ninguna subjetivización posible del propio proceso neuronal de autoafecto: «El cerebral autoafecto es la inconsciencia de la subjetividad»[37]. Solo hay una manera en la que puede producirse la experiencia subjetiva del autoafecto del propio cerebro: en la forma del sufrimiento causado por el daño cerebral.

Cuando el inconsciente libidinal sufre un encuentro traumático, reacciona por «regresión», retirándose del nivel de compromiso e interacción más elevado a un modo de funcionamiento más primitivo. Cuando el proceso cerebral de autoafecto se ve perturbado, no hay ningún espacio o nivel más fundamental al que el sujeto pueda regresar; su sustancia queda borrada, el sí mismo que sobrevive a esta destrucción es

---

[35] *Ibid.*, p. 73.
[36] *Ibid.*, p. 74.
[37] *Ibid.*, p. 85.

literalmente un nuevo sí mismo, su identidad es una «identidad por omisión», la de un impasible sujeto descomprometido, privado incluso de la capacidad de soñar.

La tesis de Malabou aquí es a la vez radical y muy precisa. Para ella no se trata simplemente de añadir al inconsciente libidinal freudiano otro inconsciente cerebral. El problema, más bien, es que el inconsciente freudiano solo tiene sentido cuando (o si) nos negamos a admitir el inconsciente cerebral (borramos su posibilidad). Esto significa que el «inconsciente cerebral» no es solo un mecanismo para explicar esos procesos que no pueden ser explicados en términos de inconsciencia libidinal: una vez que admitimos el inconsciente cerebral, el inconsciente libidinal pierde su fundamento. Solo este inconsciente cerebral, irreducible a la tríada lacaniana Imaginario-Simbólico-Real, es el inconsciente verdaderamente *material*[38]. El inconsciente cerebral no es lo imaginario –su automodelado no es un autorreflejo narcisista–, sus huellas no representan al sujeto dentro de una estructura de significado, y tampoco es real en el sentido lacaniano de la Cosa como el objeto libidinal incestuoso final de la «realidad psíquica», ya que es radicalmente externo a la libido, a la sexualidad.

No hay nada que diferencie más claramente al inconsciente freudiano del inconsciente cerebral que la manera en que ambos se relacionan con la muerte: como Freud recalca repetidamente, el inconsciente libidinal es «no muerto», no conoce (no puede representar) su propia muerte, actúa como si fuera inmortal, indestructible: en cambio, nuestro cerebro nunca actúa como si fuera inmortal, el inconsciente cerebral es destructible y se «conoce» (se modela) a sí mismo como tal.

La segunda diferencia se refiere a la sexualidad o al Eros como el polo opuesto del Tánatos. Si el inconsciente cerebral es mortal, el inconsciente freudiano es sexual, donde, como Malabou señala en términos muy precisos, la «sexualidad» freudiana designa no simplemente un contenido limitado (las prácticas sexuales), sino la misma estructura formal de las relaciones entre Exterior e Interior, entre el incidente / accidente externo y su *Aufhebung* / integración en el proceso libidinal interno que desencadena. La «sexualidad» es, así, el nombre de este pasaje de la contingencia a la necesidad, desde *Ereignis* a *Erlebnis:* a través de su integración en un marco preexistente de «realidad psíquica» el accidente externo queda «sexualizado». El mediador entre los dos es la *fantasía:* para «excitarme», el accidente externo, este puro *shock,* tiene que tocar a mi fantasía, tiene que resonar en él mi marco fantasmático preexistente. La fantasía representa la «sutura *[soudure / Verloetung]*» entre el exterior y el interior. La actividad fantaseadora del inconsciente es «primordialmente reprimida» en el inconsciente radical (no subjetivizable); sin embargo, como tal sigue siendo estrictamente psíquica, irreducible y autónoma respecto a la actividad del cerebro: es el exterior del propio interior psíquico, su nivel de ex-timidad.

---

[38] *Ibid.,* p. 235.

No obstante, habría que problematizar el mismo término «inconsciente cerebral»: designa no solo un proceso neuronal «ciego», sino también la reflexividad de ese proceso, el hecho de que el cerebro se «refleja» incesantemente a sí mismo, registrando y regulando su proceso sobre el modelo de lo que Damasio llama el «proto-Sí Mismo». Sin embargo, ¿en qué sentido exacto este proto-Sí Mismo merece ser llamado «inconsciente»? ¿No apunta en esta dirección la muy formal definición de Malabou del inconsciente cerebral? Ella sitúa la condición formal básica del inconsciente cerebral en el hecho de que, cuando nosotros estamos pensando, nunca es el propio cerebro el que se percibe a sí mismo, es decir, mientras pensamos nunca podemos ser reflexivamente conscientes de cómo está funcionando nuestro cerebro; el «inconsciente cerebral» es entonces esta autorregulación y autorrepresentación del cerebro que siempre permanece cerrada para nosotros.

Sin embargo, en la medida en que Malabou continúa hablando del «inconsciente cerebral» como algo *más* que ese ciego proceso autorregulador, corre el riesgo de experimentar una regresión a una figura organicista-idealista premoderna de una Forma espiritual inherente a la materia como tal (en la línea aristotélica del alma como la forma inherente de un cuerpo). ¿No es lo que ella presenta como su materialismo más radical –no hay necesidad de un terreno psíquico específico, el propio cerebro puede reflejarse a sí mismo– una encubierta re-espiritualización de la materia?

Entonces, ¿cómo se relacionan entre sí las dos diferentes figuras de la Otredad radical, la otredad «cerebral» de un Real neuronal sin significado, y el abismo del Vecino-Cosa? Relacionado con esto está otra evidente brecha en la línea de argumentación de Malabou: aunque trata de demostrar cómo las lesiones cerebrales generan traumas con total independencia de la sexualizada economía libidinal, nunca plantea la cuestión opuesta: ¿cómo surge el sexualizado universo del significado? ¿No se necesita todavía la teoría freudiana-lacaniana para explicar el ascenso de la subjetividad simbólica-sexualizada?

Malabou formula el problema en términos de la dificultad para llegar verdaderamente más allá del principio del placer: lo que Freud llama «más allá del principio del placer», el impulso de muerte, es realmente otra afirmación indirecta del principio del placer, no su verdadero más allá. La teoría de la relatividad de Einstein proporciona aquí inesperados paralelismos con la teoría lacaniana. El punto de partida de la teoría de la relatividad es el extraño hecho de que, para todo observador, no importa en qué dirección se mueva o lo rápido que lo haga, la luz se mueve a la misma velocidad; de forma análoga, para Lacan, al margen de que el sujeto que desea se aproxime o se aleje de su objeto de deseo, este objeto parece permanecer a la misma distancia del sujeto. ¿Quién no ha experimentado en un sueño la pesadilla de que, cuanto más corres, más permaneces en el mismo sitio? Esta paradoja puede resolverse perfectamente introduciendo la diferencia entre el objeto del deseo y la causa del deseo: por mucho que me aproxime al

objeto de deseo, su causa permanece distante, totalmente esquiva. Además, la teoría general de la relatividad resuelve, con la noción del espacio curvo, la antinomia entre la relatividad de todo movimiento respecto al observador y la velocidad absoluta de la luz, que se mueve a una velocidad constante, independientemente del punto de observación. De forma homóloga, la solución freudiana a la antinomia entre la aproximación o el alejamiento del sujeto de su objeto de deseo, y la «velocidad constante» (y distancia de él) de la causa-objeto de deseo, se encuentra en el *espacio curvo del deseo:* algunas veces el camino más corto para realizar un deseo es circunvalar su objeto-meta, posponer el encuentro con él. Lo que Lacan llama el *objet petit a* es el agente de esta curvatura: la insondable X a cuenta de la cual, cuando nos enfrentamos con el objeto de nuestro deseo, produce mayor satisfacción danzar a su alrededor que ir directamente a por él. ¿Y no es la *destrucción* del *objet a* lo que sucede en el caso de un sujeto postraumático? Por esta razón semejante sujeto queda privado de su existencia comprometida y reducido a una indiferente vegetación. No sorprende entonces que, en su confrontación con Lacan –donde sostiene que, al contrario de las apariencias, tanto Freud como Lacan no pueden realmente pensar en la dimensión «más allá del principio del placer», ya que todo trauma destructivo es re-erotizado–, Malabou ignore por completo la distinción clave de Lacan entre placer *(lust, plaisir)* y goce *(Gniessen, jouissance):* lo que está «más allá del principio del placer» es el goce en sí mismo, el impulso como tal. La paradoja básica de la *jouissance* es que es tanto imposible *como* inevitable: nunca se alcanza por completo, siempre se pierde, pero simultáneamente nunca nos podemos librar de él; toda renuncia al goce genera un goce en la renuncia, todo obstáculo para el deseo genera un deseo por un obstáculo, etc. Esta inversión proporciona la definición mínima del goce como exceso: supone el paradójico «placer en el dolor». Es decir, cuando Lacan utiliza el término *plus-de-jouir,* hay que hacer una pregunta ingenua pero decisiva: ¿en qué consiste ese exceso? ¿Es simplemente un aumento cualitativo del placer ordinario? La ambigüedad de la expresión francesa resulta aquí decisiva: puede significar «exceso de goce», así como «no goce»; el exceso de goce, por encima del mero placer, está generado por la presencia del mismo opuesto del placer, es decir, del dolor. El goce como exceso es, así, precisamente esa parte de la *jouissance* que se resiste a ser contenida por la homeostasis, por el principio del placer. (Y ya que Malabou se refiere –entre otros– al *«muselmann»* de los campos de concentración nazis como una figura pura del impulso de muerte más allá del principio del placer, se está tentado a afirmar que es precisamente el *«muselmann»* el que, debido a su indiferencia libidinal, puede, efectivamente, actuar sobre el principio del placer: sus mínimos gestos están completamente instrumentalizados, lucha por comer cuando tiene hambre, etcétera.)

Aquí parece que Malabou paga el precio de su lectura demasiado ingenua de Freud, al que toma demasiado «hermenéuticamente», sin conseguir distinguir entre el verdadero núcleo del descubrimiento de Freud y las diferentes maneras en las que

él mismo malinterpretó el alcance de ese descubrimiento. Malabou acepta el dualismo de los impulsos de Freud tal como se formula, ignorando esas precisas interpretaciones (desde Lacan a Laplanche) que demostraron convincentemente que este dualismo era una salida falsa, una regresión teórica. Por ello, irónicamente, cuando Malabou opone a Freud con Jung, resaltando el dualismo de los impulsos de Freud contra el monismo de la libido (des-sexualizada) de Jung, pasa por alto la decisiva paradoja: en este mismo momento en que recurre al dualismo de los impulsos es cuando Freud es *más jungiano que nunca,* cuando experimenta una regresión a un premoderno agonismo mítico de fuerzas primordiales opuestas. ¿Cómo vamos, entonces, a captar adecuadamente lo que se le escapó a Freud y le empujó a este dualismo? Cuando Malabou acepta que, para Freud, el Eros siempre se relaciona y engloba a su opuesto Otro, el destructivo impulso de muerte, concibe esta oposición –siguiendo las propias engañosas formulaciones de Freud– como un conflicto de dos fuerzas opuestas, y no, más precisamente, como el inherente autobloqueo del impulso. El «impulso de muerte» no es una fuerza opositora respecto a la libido, sino una brecha constitutiva que diferencia el impulso del instinto, siempre descarrilado, atrapado en la espiral de la repetición, marcado por un exceso imposible (significativamente, Malabou prefiere traducir *Trieb* por «instinto»). Deleuze, en quien Malabou por otra parte siempre se apoya, dejó este punto claro en su *Difference and Repetition:* el Eros y el Tánatos no son dos impulsos opuestos, que compiten y combinan sus fuerzas (como en un masoquismo erotizado); solo hay un impulso, la libido, esforzándose por gozar, y el «impulso de muerte» es el espacio curvo de su estructura formal:

> [él] representa el papel de principio trascendental, mientras que el principio del placer es solamente psicológico. Por esta razón es, por encima de todo, silencioso (no dado en la experiencia), mientras que el principio del placer es ruidoso. Entonces, la primera pregunta es: ¿cómo es que el tema de la muerte, que parece reunir los elementos más negativos de la vida psicológica, puede ser en sí mismo el elemento más positivo, trascendentalmente positivo, hasta el punto de declarar la repetición? [...] El Eros y el Tánatos se diferencian en que el Eros debe ser repetido, solamente puede vivir a través de la repetición, mientras que el Tánatos (como principio trascendental) es el que da la repetición al Eros, el que somete al Eros a la repetición[39].

Entonces, ¿cómo pasamos de la sexualidad animal (el apareamiento instintivo) a la sexualidad humana propiamente dicha? Remitiendo la sexualidad animal (su «instinto de vida») al impulso de muerte. El impulso de muerte es la forma trascen-

[39] G. Deleuze, *Difference and Repetition,* Nueva York, Columbia University Press, 1994, pp. 16, 18 [ed. cast.: *Diferencia y repetición,* Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002].

dental que distingue a la sexualidad propiamente dicha de los instintos animales. En este sentido, el descomprometido indiferente sujeto deslibidinizado es realmente el sujeto puro del impulso de muerte: en este sujeto solo sobrevive, privado de todo contenido, el marco vacío del impulso de muerte como la condición formal / trascendental para que sobrevivan las inversiones libidinales. Resulta extraño que Malabou, que en su libro cita *Difference and Repetititon,* de Deleuze, ignore estos pasajes que afectan directamente a su tema de estudio, y que proporcionan una elegante solución a su pregunta de por qué Freud fue incapaz de encontrar representaciones positivas del impulso de muerte.

El proletariado libidinal

Quizá, llevando las cosas un poco al límite, se está tentado de decir que el sujeto privado de su sustancia libidinal es el «proletariado libidinal». Cuando Malabou desarrolla su noción clave de la «plasticidad destructiva», del sujeto que continúa viviendo después de su muerte psíquica (del borrado de la textura narrativa de su identidad simbólica, que sostenía sus inversiones y compromisos libidinales), alude a una cuestión clave: la inversión reflexiva de la destrucción de la forma en la forma adquirida por la propia destrucción. En otras palabras, cuando estamos tratando, por ejemplo, con una víctima del alzhéimer, no se trata simplemente de que su conciencia esté severamente limitada, de que el alcance del Sí Mismo esté disminuido; ya no estamos tratando con el mismo Sí Mismo. Después del trauma, surge *otro* sujeto, estamos hablando a un extraño.

Esto puede parecer lo contrario de lo que se produce en un proceso dialéctico hegeliano, en el que tratamos con una metamorfosis continua del *mismo* sujeto-sustancia que se desarrolla en complejidad, media y «asume» su contenido en un nivel superior: ¿no es la idea central del proceso dialéctico que, precisamente, nunca pasamos por un punto cero, que el contenido pasado nunca está radicalmente borrado, que no hay ningún comienzo radicalmente nuevo?

Esta pregunta concierne a la radical finitud del sujeto. Heidegger es coherente al desarrollar todas las consecuencias de la afirmación radical de la finitud; supone una serie de paradojas autorreferenciales. Es decir, cuando Heidegger afirma que el fracaso final, la ruptura de toda la estructura del significado –la cancelación del compromiso y del cuidado, la posibilidad de que la totalidad de los compromisos del *Dasein* «se desmoronen en sí mismos; de que el mundo tenga el carácter de carecer completamente de significado»[40]– es la posibilidad más recóndita del *Dasein,* cuando afirma

[40] M. Heidegger, *Being and Time,* Nueva York, Harper Collins, 2008, p. 231 [ed. cast.: *Ser y tiempo,* Madrid, Trotta, 2009].

que el *Dasein* puede triunfar en su compromiso solo con el fondo de un posible fracaso –«la estructura interrelacional del mundo del cuidado puede fracasar de forma tan catastrófica que el *Dasein* no aparecerá como lo que es, el agente comprometido, integrado en el mundo, abierto-al-significado en un mundo compartido, sino que de golpe por así decirlo, aparecerá como la nula base de una nulidad»[41]–, no está haciendo meramente la observación existencialista-decisionista sobre cómo «ser un sujeto significa poder fracasar en serlo»[42], sobre cómo la elección es nuestra y completamente contingente, sin ninguna garantía de éxito. Su observación es, más bien, que la histórica totalidad-de-significado en la que somos arrojados está siempre, «constitutivamente», frustrada *desde dentro* por la posibilidad de su extrema imposibilidad. La muerte, el colapso de la estructura del significado y del cuidado, no es un límite externo que, como tal, permitiría al *Dasein* «totalizar» su compromiso con significado; no es el acolchado punto final que «pone los puntos sobre las íes» en la vida de cada uno, permitiéndonos totalizar una historia-vida en una consistente narrativa con significado. La muerte es precisamente eso que *no puede* ser incluido en cualquier totalidad con significado, su facticidad carente de significado es una amenaza permanente para el significado, su expectativa es un recordatorio de que no hay ninguna salida final[43]. La consecuencia de esto es que la elección no es una elección directa entre éxito y fracaso, entre un modo de existencia auténtico y otro inauténtico: ya que la misma noción de que se puede totalizar con éxito la vida propia en una estructura-de-significado globalizadora es la inauténtica traición final, el único «triunfo» verdadero que el *Dasein* puede alcanzar es afrontar y aceptar heroicamente su fracaso final.

Sin embargo, aquí hay que ser muy preciso: este esquema de una continua metamorfosis «dialéctica» no es hegeliano, sino un ejemplo de «espinozismo dinamizado» o de organicismo: la misma Sustancia (Vida) se mantiene a sí misma a través de sus metamorfosis. La lógica de las transiciones dialécticas es totalmente diferente, ya que supone una radical trans-sustanciación: es cierto que el sujeto «regresa a sí mismo» después de su negación / alienación / pérdida, pero este sujeto no es el mismo que la sustancia que sufrió la alienación; está constituido en el mismo momento de regresar-a-sí-mismo. De manera apropiadamente hegeliana / freudiana / lacaniana, de ese modo habría que sacar una conclusión radical: *el sujeto es,* como tal, *el superviviente a su propia muerte,* una concha que permanece después de ser privada de su

---

[41] R. Pippin, *The Persistence of Subjectivity,* Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 64.

[42] *Ibid.,* p. 67.

[43] Aquí nos aproximamos al tema de Heidegger y las clínicas psiquiátricas; ¿qué sucede con ese abandono del compromiso que *no* es la muerte, sino el desmoronamiento psíquico de un ser humano viviente? ¿O con la posibilidad de «vivir en la muerte», de vegetar sin cuidado, como el *muselmann* en los campos de concentración nazis?

sustancia; por eso el matema de Lacan para el sujeto es *$*, el sujeto barrado. No es que Lacan *pueda* pensar en el ascenso de un nuevo sujeto que sobrevive a su muerte / desintegración; para Lacan el sujeto como tal es un «segundo sujeto», un superviviente formal (la forma superviviente) a la pérdida de su sustancia, de la noumenal X a la que Kant llamaba el «Yo, él o ello (la cosa) que piensa».

Cuando Malabou insiste en que el sujeto que surge después de una traumática herida no es una transformación del viejo sujeto, sino literalmente un sujeto nuevo, ella es consciente de que la identidad de este nuevo sujeto no surge de una *tabula rasa:* sobreviven muchos vestigios de la narrativa-vida del viejo sujeto, pero están totalmente reestructurados, desgarrados de su horizonte de significado anterior e inscritos en un nuevo contexto. El nuevo sujeto

> modifica profundamente la visión y el contenido del propio pasado. Debido a su patológica fuerza de deformación y a su destructiva plasticidad, semejante acontecimiento [traumático] incluso introduce efectivamente en la vida psíquica la *inautenticidad,* la *factualidad.* Crea *otra historia,* un *pasado que no existe*[44].

¿Pero no es esto válido para todas las rupturas históricas radicales? ¿No estamos tratando todo el rato con lo que Eric Hobsbawm llamó «las tradiciones inventadas»? ¿No reescribe el pasado cada nueva época, rearticulándolo en un nuevo contexto? Malabou está en su mejor momento teórico cuando hace una excelente observación crítica sobre esos científicos del cerebro, desde Luria a Sacks, que insisten en complementar la descripción naturalista de lesiones cerebrales, etc., con una descripción subjetiva de cómo la herida biológica no solo afecta a las particulares capacidades del sujeto (pérdida de memoria, incapacidad para reconocer las caras, etc.), sino que también cambia toda su estructura psíquica, la manera fundamental en que se percibe a sí mismo y a su mundo. (El primer gran clásico aquí es el insuperable *The Mind of Mnemonist,* de Alexander Luria, una descripción del universo interno de un hombre que estaba condenado a la memoria absoluta, incapaz de olvidar nada.) Estos científicos siguen siendo demasiado «humanistas»: se centran en el intento de la víctima por sobrellevar su herida, por construir una forma-vida complementaria que de alguna manera les permita reintegrarse a la interacción social (en *The Man Who Mistook His Wife For a Hat,* de Oliver Sacks, la cura se encuentra en el sentido musical no perturbado del hombre: aunque no puede reconocer la cara de su mujer o de sus compañeros y amigos, puede identificarlos mediante sus sonidos). Luria, Sacks y otros evitan así enfrentarse por completo al traumático corazón de la materia: no al desesperado esfuerzo del sujeto por compensar la pérdida, sino al propio sujeto de esta pérdida, al

[44] C. Malabou, *op. cit.,* p. 252.

sujeto que es la *forma* positiva que asume esta pérdida (el impasible sujeto descomprometido). Hacen que su trabajo sea demasiado fácil, pasando directamente de la devastación neuronal a los esfuerzos del sujeto por sobrellevar la pérdida, evitando así la verdadera dificultad: la forma subjetiva de la propia devastación.

Para Malabou, incluso Lacan sucumbe a esta tentación de «coser», con su noción de Cosa *(das Ding)* como el objeto libidinal final, el abismo que todo lo borra del incestuoso *jouissance* que iguala a la muerte. En este punto asintótico, final, de la coincidencia de opuestos, *Ereignis* y *Erlebnis,* el exterior y el interior se solapan por completo. Como señala Malabou en términos muy precisos, la Cosa es el nombre de Lacan para el horizonte de destrucción final que es imposible-real, una anticipación siempre postergada, una amenaza de la inimaginable X que siempre va a llegar y nunca está aquí. La destrucción de todo horizonte queda como un horizonte de esta destrucción, la falta de encuentro queda como el encuentro de la falta. La Cosa es real, pero un real traspuesto en «realidad psíquica», es la manera en que el sujeto experimenta / representa la misma imposibilidad de experimentar / representar.

El nombre de Lacan para el trascendental Interior que encuentra resonancia en la traumática intrusión externa es «separación»: antes de cualquier traumática pérdida empírica está la separación «trascendental» constitutiva de la propia dimensión de la subjetividad en sus múltiples aspectos, desde el trauma del nacimiento a la castración simbólica. Su forma general es la de la separación del objeto parcial que sobrevive como el espectro de la muerta-viviente *lamella.*

Quizá aquí Lacan introduce una lógica que Malabou no tiene en cuenta: la castración no es solo un horizonte-amenaza, un todavía-no / siempre-por-venir, sino, simultáneamente, algo que siempre ya está: el sujeto no se encuentra solo bajo la amenaza de la separación, él *es* el efecto de la separación (de la sustancia). Además, en la medida en que un encuentro traumático genera ansiedad, tenemos que tener presente que, para Lacan, a lo que se expone el sujeto con la ansiedad es precisamente a la pérdida de la propia pérdida; aquí Lacan le da la vuelta a Freud: la ansiedad no es la ansiedad de la separación del objeto, sino la ansiedad del objeto(-causa de deseo) acercándose demasiado al sujeto. Por eso el trauma pertenece al terreno de lo extraño en la fundamental ambigüedad de ese término: lo que hace extraño a lo extraño es su proximidad, el hecho de que sea el hacerse-visible de algo demasiado cercano a nosotros.

Así, cuando Malabou –con una aguda crítica respecto a Lacan– define la intrusión de lo real traumático como una separación de la propia separación, con ello repite la noción de Lacan del desmoronamiento psicótico como la pérdida de la pérdida: lo que falta en la psicosis es en última instancia la propia falta, la brecha de la «castración simbólica» que me separa de mi identidad simbólica, de la dimensión virtual del gran Otro. En consecuencia, cuando Malabou insiste en que en el verdadero trauma de lo real no es solo que el sujeto carezca de su complemento objetivo,

sino que el propio sujeto está faltando (se pierde, se desintegra), ¿no se hace eco de la noción de Lacan de la desintegración del sujeto causada por la psicótica sobreproximidad del objeto?

Lo que Freud no puede imaginar es la «destructiva plasticidad», es decir, la forma subjetiva que asume la misma destrucción del sí mismo, la forma directa del impulso de muerte: «Es como si no hubiera ningún intermediario entre la plasticidad de la forma positiva y la elasticidad como el mortífero borrado de toda la forma. *En Freud no hay ninguna forma de la negación de la forma*»[45]. En otras palabras, Freud no consigue tomar en consideración

> la existencia de una forma específica de psique producida por la presencia de la muerte, del dolor, de la repetición de una experiencia dolorosa. Debería haber hecho justicia al poder existencial de la improvisación propia de un accidente, a las psiques abandonadas por el placer de las que se han apoderado la indiferencia y el distanciamiento y que, no obstante, continúan siendo psiques. Lo que Freud busca cuando habla sobre el impulso de muerte es precisamente la forma de este impulso, la forma que no encuentra en la medida en que niega a la destrucción su propia plasticidad específica [...] De este modo, el más allá del principio del placer es la obra del impulso de muerte como dando forma a la muerte en vida, como la producción de esas figuras individuales que existen solo en el distanciamiento de la existencia. Estas formas de muerte en vida, estas fijaciones de la imagen del impulso, serían los «satisfactorios» representantes del impulso de muerte que tanto tiempo estuvo buscando Freud muy lejos de la neurología[46].

Estas figuras «no son tanto figuras de aquellos que quieren morir, como figuras de aquellos que *ya han muerto,* o más bien, empleando un extraño y espantoso giro gramatical, de aquellos que *ya han sido muertos,* que han "experimentado" la muerte»[47].

Aunque es imposible perder las resonancias hegelianas de esta noción de «plasticidad negativa», de la forma a través de la cual la propia destructividad / negatividad adquiere una existencia positiva, el hecho extraño es que Malabou –autora de un innovador libro sobre Hegel– no solo ignora a Hegel en *Les nouveaux blessés,* sino que incluso aquí y allá deja caer insinuaciones de que esta plasticidad negativa es «no dialectizable» y, como tal, está más allá del alcance de la dialéctica hegeliana. Ella ve aquí no solo una tarea para el psicoanálisis, sino también una tarea propiamente *filosófica* de reconceptualización de la noción de sujeto, de manera que incluya en ella este nivel

---

[45] *Ibid.,* p. 276.

[46] *Ibid.,* pp. 322, 324.

[47] *Ibid.,* pp. 326.

cero del sujeto del impulso a la muerte: «El único tema filosófico actual es la elaboración de un nuevo materialismo que precisamente rechace concebir cualquier separación, incluso la más pequeña, no solo entre el cerebro y el pensamiento, sino también entre el cerebro y el inconsciente»[48]. Malabou tiene razón al recalcar la dimensión filosófica del nuevo sujeto autista; en ella, nos ocupamos con el nivel cero de la subjetividad, de la conversión formal de la pura externalidad de lo real sin significado (su brutal intrusión destructiva) en la pura internalidad del sujeto «autista» separado de la realidad externa, descomprometido, reducido a un persistente núcleo privado de toda sustancia. Aquí la lógica es de nuevo la del infinito juicio hegeliano, la identidad especulativa de la intrusión externa sin significado y de la pura internalidad separada; es como si solo un brutal choque externo pudiera dar origen a la pura interioridad del sujeto, del vacío que no puede ser identificado con cualquier contenido positivo determinado.

La dimensión propiamente filosófica del estudio del sujeto postraumático se encuentra en este reconocimiento de que lo que parece la brutal destrucción de la identidad sustancial (narrativa) del sujeto es también el momento de su nacimiento. El postraumático sujeto autista es la «prueba viviente» de que el sujeto no puede ser identificado (no se corresponde por completo) con las «historias que se cuenta a sí mismo sobre sí mismo», con la textura simbólica de la narrativa de su vida: cuando todo esto desaparece, algo (o más bien *nada,* pero una *forma* de nada) permanece, y este algo es el puro sujeto del impulso hacia la muerte.

El sujeto lacaniano como *$* es, de este modo, una respuesta *a y de* lo real; una respuesta *a* lo real de la brutal intrusión sin significado; y una respuesta *de* lo real, una respuesta que surge cuando fracasa la simbólica integración de la traumática intrusión, cuando alcanza su punto de imposibilidad. Como tal, el sujeto en su forma más elemental está realmente «más allá del inconsciente»: una forma vacía privada incluso de formaciones inconscientes que condensen una variedad de inversiones libidinales.

No obstante, debemos aplicar incluso al sujeto postraumático la noción freudiana de que una intrusión violenta de lo real solamente se considera un trauma en la medida en que resuena en ella un drama anterior; *en este caso, el drama previo es el del nacimiento de la propia subjetividad:* un sujeto está «barrado», como dice Lacan, solamente surge cuando un individuo viviente se ve privado de su contenido sustancial, y este drama constitutivo es lo que se repite en la posterior experiencia traumática. A esto es a lo que apunta Lacan con su afirmación de que el sujeto freudiano no es otro que el *cogito* cartesiano: el *cogito* no es una «abstracción» de la realidad de individuos reales vivientes, con su riqueza de propiedades, emociones, capacidades, relaciones, etc.; por el contrario, esta «riqueza de la personalidad» es la que funciona como el imaginario «material del yo», como decía Lacan; el *cogito* es, por el contrario, una «abstracción» muy real, una

[48] *Ibid.,* p. 342.

«abstracción» que funciona como una actitud subjetiva concreta. El sujeto postraumático, el sujeto reducido a una forma de subjetividad vacía, falta de sustancia, es la «realización» histórica del *cogito;* recordemos que para Descartes el *cogito* es el punto cero del solapamiento del pensamiento y del ser, el punto en el que el sujeto, de alguna manera, ni «es» (está privado de todo contenido sustancial positivo), ni «piensa» (su pensamiento está reducido a la vacía tautología de pensar que piensa).

¿Entonces el sujeto postraumático también es otro nombre para el Vecino como Cosa, para el abismo / vacío del Otro más allá de cualquier empatía e identificación? ¿Lo que hace tan insoportable –exactamente tan *traumática*– la confrontación con un sujeto postraumático es el mismo hecho de que, en este encuentro, nos enfrentemos con un Vecino privado de la vestimenta del «compañero»? Sí y no: aunque hay una evidente proximidad entre ambos, el Vecino como Cosa *no* es simplemente el *cogito* cartesiano (o su apariencia, en realidad bajo el disfraz del sujeto postraumático). El Vecino representa el abismo del deseo del Otro, del enigma del *Che vuoi*?, mientras que el sujeto postraumático está precisamente privado de esta enigmática profundidad; es plano, carente de cualquier profundidad, de cualquier densidad impenetrable.

Por eso, cuando Malabou afirma que el sujeto postraumático no puede ser considerado en los términos freudianos de la repetición de un trauma pasado (ya que el *shock* traumático borra todas las huellas del pasado), se centra demasiado en el contenido traumático y se olvida de incluir en la serie de pasados recuerdos traumáticos al mismo borrado del contenido sustancial, a la misma sustracción de la forma vacía de su contenido. En otras palabras, precisamente en la medida en que borra todo contenido sustancial, el *shock* traumático *repite* el pasado, concretamente la pasada pérdida traumática de sustancia que es constitutiva de la misma dimensión de la subjetividad. *Lo que se repite aquí no es algún contenido antiguo, sino el mismo gesto de borrar todo el contenido sustancial.* Por esta razón, cuando un sujeto humano cae víctima de una intrusión traumática, el resultado es la forma vacía del sujeto «muerto-viviente», pero cuando a un animal le sucede lo mismo el resultado es simplemente la devastación total. En el caso del sujeto humano, lo que queda después de la violenta intrusión que borra todo el contenido sustancial es la forma pura de la subjetividad, una forma que debe haber estado ya ahí.

En otras palabras, el sujeto es el caso último de lo que Freud describió como la experiencia de la «castración femenina» que fundamenta el fetichismo: la experiencia de no encontrar nada donde esperábamos ver algo (un pene). Si la pregunta filosófica básica es «¿por qué hay algo en vez de nada?», la pregunta que plantea el sujeto es «¿por qué no hay nada donde debería haber algo?». La última forma de esta sorpresa se produce en las ciencias del cerebro; se busca la «sustancia material» de la conciencia solamente para encontrar que «no hay nadie en casa»; solo la presencia inerte de un pedazo de carne llamado «cerebro». Así que ¿dónde está el sujeto aquí? En ninguna parte: no es ni el autoconocimiento de la conciencia ni, por supuesto, la pura presencia de materia

cerebral. Cuando se mira a un objeto autista (o a un «*muselmann*») a los ojos, también se puede tener esta sensación de una «casa vacía», donde, a diferencia de un objeto muerto, como el cerebro, se espera encontrar a alguien / algo habitando el espacio vacío. Esto es el sujeto en su nivel cero: una casa vacía donde «no hay nadie»:

> Matar a sangre fría, «explotar uno mismo» [...] organizar el terror, dar al terror la cara de un acontecimiento casual vaciado de sentido: ¿todavía es realmente posible explicar estos fenómenos evocando la pareja sadismo y masoquismo? ¿No vemos que su fuente está en otro lugar, no en la transformación del amor en odio, o del odio en indiferencia hacia el odio, sino en un más allá del principio del placer dotado de su propia plasticidad, que ya es tiempo de conceptualizar?[49].

El ascenso de semejante sujeto distanciado, un superviviente a su propia muerte, se relaciona directamente con una característica del actual capitalismo global muy bien reflejada por el título del libro de Naomi Klein *The Shock Doctrine*. Sin embargo, hay una pregunta todavía más radical que plantear aquí: ¿cómo se relaciona el ascenso de semejante sujeto distanciado con el proceso en marcha de «cercamiento» de lo común, el proceso de proletarización de aquellos que de ese modo son excluidos de su propia sustancia? ¿No encajan perfectamente las tres versiones de la proletarización con las tres figuras contemporáneas del sujeto cartesiano?

La primera figura, que corresponde al cercamiento de la naturaleza externa, quizá inesperadamente, es la noción de Marx del *proletario,* del trabajador explotado al que se le retira su producto reduciéndolo a una subjetividad sin sustancia, al vacío de la pura potencialidad subjetiva, cuya actualización en el proceso del trabajo equivale a su desrrealización.

La segunda figura, vinculada al cercamiento de la «segunda naturaleza» simbólica, es la de *un sujeto totalmente «mediatizado»,* totalmente inmerso en la realidad virtual: mientras que «espontáneamente» piensa que está en contacto directo con la realidad, su relación con la realidad está de hecho sostenida por una compleja maquinaria digital. Recordemos a Neo, el héroe de *Matrix,* que repentinamente descubre que lo que él percibe como la realidad diaria está construido y manipulado por un megaordenador: ¿no es su posición exactamente la de la víctima del *malin génie* cartesiano?

La tercera figura, que se corresponde con el cercamiento de nuestra naturaleza «interna», es, desde luego, el sujeto postraumático: para obtener una idea del *cogito* en su forma más pura, en su «grado cero», solo se necesita encontrarse cara a cara con un «monstruo» autista; un doloroso y perturbador espectáculo. Esta es la razón por la que nos resistimos tan categóricamente al espectro del *cogito.*

---

[49] *Ibid.*, p. 315.

Interludio IV
Apocalipsis a las puertas

Mi propia Austria privada

Hegel era plenamente consciente de cómo el peso añadido a un acontecimiento por su inscripción simbólica «asume» su realidad inmediata; en la *Filosofía de la Historia* proporcionaba una maravillosa caracterización de la historia de Tucídides de la Guerra del Peloponeso: «En la Guerra del Peloponeso, la lucha era esencialmente entre Atenas y Esparta. Tucídides nos ha dejado la historia de la mayor parte de ella, y su inmortal obra es la ganancia absoluta que la humanidad ha obtenido de esa contienda»[1]. Habría que interpretar este juicio en toda su ingenuidad: en cierto modo, desde el punto de vista de la historia del mundo, la Guerra del Peloponeso se produjo para que Tucídides pudiera escribir un libro sobre ella. Al término «absoluto» también hay que darle todo su valor: desde la relativa perspectiva de nuestros finitos intereses humanos, las numerosas tragedias de la Guerra del Peloponeso (el sufrimiento y la devastación que causó) son, desde luego, infinitamente más importantes que un simple libro; sin embargo, desde el punto de vista del Absoluto, lo que importa es el libro.

Cuando se habla de Radovan Karadžić como poeta, la pregunta que hay que hacer es la siguiente: ¿en nombre de qué poema cometió la matanza? De acuerdo con los medios de comunicación serbios, Karadžić (disfrazado de Dabić) iba a menudo a un bar donde se interpretaba regularmente antigua poesía serbia acompañada por el «gusle» (un instrumento tradicional de una sola cuerda) bajo los retratos

[1] G. W. F. Hegel, *Philosophy of History,* Parte II, Sección II, Capítulo III, «The Peloponesian War»; disponible *online* en http://www.marxists.org.

de Karadžić y de Ratko Mladić orgullosamente colgados de la pared. Una vez recitó un poema sobre sí mismo que acababa de componer; el héroe de una épica que sería celebrada por una distante generación futura. De este modo, se tiene la tentación de decir que de nuevo miles tenían que sufrir y morir para que un futuro poema épico sobre la guerra pudiera ser escrito.

Escandaloso como puede parecer, uno quiere decir que algo similar se aplica a esa realidad subterránea austriaca de la que tenemos una fugaz visión con el caso de Josef Fritzl; aquí, el trabajo de la dramaturga y novelista austriaca Elfriede Jelinek es «la ganancia absoluta que la humanidad ha obtenido» de crímenes tan horribles. Durante décadas, Jelinek ha estado describiendo sin compromisos la violencia de los hombres contra las mujeres en todas sus formas, incluyendo la propia complicidad libidinal de las mujeres en su propia victimización. Sin piedad, ha sacado a la luz las obscenas fantasías que subyacen en la respetabilidad centroeuropea, unas fantasías que afloraron en el espacio público con el caso Fritzl, que realmente tiene la «irrealidad de un "malévolo" cuento de hadas»[2]. No sorprende que durante décadas Jelinek haya sido una espina en el costado de los conservadores austriacos que la desprecian como a una degenerada que saca a la luz sus depravadas fantasías privadas. Durante una campaña electoral, el Partido de la Libertad de Jörg Haider incluso sacó carteles con la simple pregunta: «*Jelinek oder Kultur?*» («¿Queréis verdadera cultura o a Jelinek?»). La respuesta está clara; la verdadera fórmula es «*Jelinek oder das Unbehagen in der Kultur*»; Jelinek representa el obsceno descontento que se encuentra en el mismo centro de nuestra cultura, su trabajo en este aspecto es similar al de la banda de rock Rammstein.

Desde luego, hay por lo menos una evidente diferencia entre Tucídides y Jelinek: Tucídides llegó después del acontecimiento para escribir una historia de la guerra, mientras que Jelinek quizá sea, incluso más que una contemporánea, una precursora que escribe una historia del futuro, detectando en el presente el potencial de horrores venideros. Esta inversión temporal –donde la descripción simbólica precede al hecho que describe, la historia como relato precede a la historia como acontecimiento real– es un indicador del estado de la modernidad tardía, en la que la historia real asume el carácter de un trauma.

Cuando pensamos que realmente conocemos a algún amigo o a un pariente cercano, a menudo sucede que, de repente, esta persona hace algo –un comentario inesperadamente vulgar o cruel, un gesto obsceno, una mirada de fría indiferencia cuando se esperaba compasión– que nos hace darnos cuenta de que no la conocemos verdaderamente; nos volvemos conscientes de que delante de nosotros tenemos a un completo extraño. En este punto, el compañero cambia a Vecino. Esto es lo que pasó de manera

[2] N. Spice, «Up from the Cellar», *London Review of Books*, 5 de junio de 2008, p. 3.

devastadora con Josef Fritzl: de ser un amable y educado compañero, repentinamente pasó a ser un monstruoso Vecino, para enorme sorpresa de la gente que le veía diariamente y que simplemente no podía creer que se tratara de la misma persona. Josef Fritzl, *mon prochain*…

La idea de Freud del «padre primordial *(Urvater)*», que desarrolló en *Tótem y tabú,* se acoge normalmente con burlas; y con razón, si la tomamos como una intencionada hipótesis antropológica que sostiene que, en el mismo amanecer de la humanidad, los «hombres-monos» vivían en grupos dominados por un todopoderoso padre que mantenía a todas las mujeres para su exclusivo (ab)uso sexual, y que, después de que los hijos se rebelaran y mataran al padre, regresó para perseguirlos en la totémica figura de la autoridad simbólica, dando origen a los sentimientos de culpa e imponiendo la prohibición del incesto. Sin embargo, ¿qué pasaría si interpretamos la dualidad del padre «normal» y del padre primordial, con acceso ilimitado al disfrute incestuoso, no como un hecho sobre los albores de la humanidad, sino como un hecho libidinal, un hecho sobre la «realidad psíquica» que acompaña a la «normal» autoridad paternal como su obscena sombra, que prospera en las turbias profundidades de las fantasías inconscientes? Esta obscena profundidad subterránea es perceptible por medio de sus efectos –en mitos, sueños, lapsus verbales, síntomas– y algunas veces impone su perversa realización directa (como señaló Freud, el pervertido realiza aquello con lo que los histéricos solo fantasean).

¿No materializa la misma disposición arquitectónica de la casa de Fritzl –las «normales» plantas baja y alta, sostenidas (literal y libidinalmente) por el subterráneo espacio sin ventanas de total dominación e ilimitada *jouissance*– el espacio familiar «normal», redoblado por el secreto dominio del obsceno «padre primordial»? Fritzl creó en su sótano su propia utopía, un paraíso privado en el que, como manifestó a su abogado, pasaba horas y horas viendo la televisión y jugando con los niños mientras Elisabeth preparaba la comida. En este espacio cerrado en sí mismo, incluso el lenguaje que compartían sus habitantes no era el lenguaje común, sino una cierta clase de lenguaje privado: se ha dicho que los dos hijos, Stefan y Felix, se comunicaban en un singular dialecto, en que algunos de sus sonidos parecían ser de «animales».

El caso de Fritzl da validez al juego de palabras de Lacan sobre la perversión como *père-version,* una versión del padre; es crucial observar cómo el secreto apartamento subterráneo materializa una fantasía libidinal-ideológica muy precisa, una versión extrema del nexo padre-dominación-placer. Uno de los lemas de mayo del 68 era «la imaginación al poder» y, en este sentido, Fritzl también es un hijo del 68 que realiza despiadadamente su fantasía. Por esta razón resulta equívoco, incluso directamente erróneo, describir a Fritzl como «inhumano»; en todo caso, era, utilizando el título de Nietzsche, «humano, demasiado humano». No sorprende que Fritzl se quejara de que toda su vida había sido «arruinada» por el descubrimiento de su familia secreta. Lo

que hace que su reino sea tan espeluznante es, precisamente, la manera en que su ejercicio del poder y su *usufructo* de la hija no eran solo fríos actos de explotación, sino que iban acompañados de una justificación ideológica-familiar (hizo lo que un padre debería hacer, proteger a sus hijos de las drogas y de otros peligros del mundo exterior), todo ello unido al despliegue ocasional de compasión y cuidados humanos (por ejemplo, llevó a una hija enferma al hospital). Estos actos no eran resquicios de cálida humanidad en su armadura de frialdad y crueldad, sino expresiones de la misma actitud protectora que le llevó a encarcelar y violar a sus hijos.

Fritzl afirmó que había notado que Elisabeth quería escapar de casa, regresaba tarde, buscaba un trabajo, tenía un novio, posiblemente estaba tomando drogas, y él quería protegerla de todo eso. Aquí se pueden reconocer claramente los contornos de la estrategia obsesiva: yo la protegeré de los peligros del mundo exterior, incluso si eso significa destruirla. Según los medios de comunicación, Fritzl se defendía de la siguiente manera: «Si no hubiera sido por mí, Kerstin no estaría viva hoy. No soy un monstruo. Les podía haber matado a todos. Entonces no hubiera quedado ningún rastro, nadie me hubiera descubierto». Lo que es decisivo aquí es la premisa subyacente: como padre, tenía el derecho a ejercer el poder total sobre sus hijos, incluyendo el *usufructo* sexual y el asesinato; gracias a su bondad mostró alguna consideración y no ejerció por completo ese poder. Como puede confirmar cualquier psicoanalista, a menudo encontramos huellas de semejante actitud incluso en el más «normal» y afectuoso de los padres: de repente, el amable padre explota en una Cosa-padre, convencido de que sus hijos le deben todo, su propia existencia, que están completamente en deuda con él, que su poder sobre ellos es ilimitado, que tiene el derecho a hacer lo que quiera para cuidar de ellos.

La propia explicación «psicológica» de Fritzl (que Elisabeth le recordaba a su madre, una tiránica matriarca) es, desde luego, un ejemplo ridículo de una evidente imitación de la jerga freudiana. Pero hay que evitar la trampa de culpar a la autoridad patriarcal como tal, viendo en la monstruosidad de Fritzl la consecuencia final de la Ley paternal, así como la trampa opuesta, culpar a la desintegración de esa Ley. Esa actitud no es ni un componente de la autoridad paternal «normal» (la medida de su éxito está precisamente en la capacidad para dejar al niño libre, dejarle a él o a ella moverse en el mundo exterior), ni un signo de su fracaso (en el sentido de que la ausencia de una autoridad paternal «normal» está complementada, rellenada, por la feroz figura del todopoderoso «padre primordial»), sino más bien ambos simultáneamente; una dimensión que, bajo circunstancias «normales», es virtual, se hizo real en el caso de Fritzl.

Los intentos de culpar a la particularidad austriaca cometen el mismo error ideológico que aquellos que sueñan con una «modernidad alternativa» para la modernidad capitalista-liberal predominante: trasladando la culpa a contingentes circunstancias

austriacas quieren conservar la paternidad como tal sin culpa e inocente, es decir, se niegan a ver el potencial para semejantes actos que hay en la misma noción de autoridad paternal. Resulta bastante cómico ver a críticos analistas echar la culpa del caso Fritzl al sentido austriaco del orden y de la necesidad de mantener las apariencias, de cerrar los ojos y negarse a echar una mirada más detallada incluso cuando algo está evidentemente mal, mientras que simultáneamente se insinúa el oscuro pasado nazi de los austriacos. ¿No se asocia normalmente el nazismo con la opuesta posición «totalitaria» de espiar a los vecinos para detectar cualquier actividad subversiva y denunciarla a la policía?[3].

Esto, desde luego, no significa que haya que rechazar todo el debate sobre el carácter «austriaco» del crimen de Fritzl: simplemente, hay que ser consciente de que la excesiva violencia del «padre primordial» asume en cada cultura concreta ciertas características fantasmáticas específicas. En vez de los ridículos intentos de echar la culpa del terrible crimen de Fritzl sobre el pasado de Austria o sobre su excesivo sentido del orden y de la imagen exterior, deberíamos, más bien, vincular la figura de Fritzl con un mito austriaco mucho más respetable, el que la familia Von Trapp inmortalizó en *Sonrisas y lágrimas.* Aquí encontramos a otra familia que vive en un aislado castillo bajo la benevolente autoridad militar del padre, que les protege del maligno mundo exterior, con una extraña mezcla de generaciones (la hermana María, como Elisabeth, de una generación entre medias de la del padre y los hijos). El aspecto *kitsch* aquí es importante: *Sonrisas y lágrimas* es el fenómeno *kitsch* final, y lo que Fritzl creó en su sótano también despliega características de una realizada vida familiar *kitsch:* la familia feliz preparándose para la cena, el padre viendo la televisión con los niños mientras la madre prepara la comida. Sin embargo, no hay que olvidar que la imaginería *kitsch* de la que estamos hablando no es austriaca sino que pertenece a Hollywood y, de manera más general, a la cultura popular occidental; Austria, en *Sonrisas y lágrimas,* no es la Austria de los austriacos, sino la mítica imagen de Austria que ofrece Hollywood. Y sin embargo, en las últimas décadas, los propios austriacos han empezado a «actuar como austriacos», identificándose con la imagen de su propio país que proyecta Hollywood.

El paralelismo puede ampliarse para incluir la versión-Fritzl de algunas de las más famosas escenas de *Sonrisas y lágrimas.* Se puede imaginar a los asustados niños reuni-

---

[3] Desde luego, cerrar los ojos ante lo que no se desea ver también fue parte del universo nazi, pero a un nivel diferente; suponía pretender no conocer los horribles crímenes cometidos por el Estado, como el asesinato de judíos. Lo que se necesita aquí es un análisis más preciso de las diferentes maneras de cerrar los ojos: evidentemente, no habría que poner en la misma categoría la actitud de pretender no haberse enterado del Holocausto, y la cortesía básica de pretender no notar cuándo nuestro vecino tiene un aspecto espantoso o comete algún vergonzoso error.

dos alrededor de la madre Elisabeth, temiendo la tormenta de la inminente llegada del padre, y a la madre tranquilizándolos con alguna canción sobre «algunas de sus cosas favoritas» con las que distraerles, desde juguetes comprados por el padre a sus programas de televisión preferidos. O también una recepción escaleras arriba en la Villa Fritzl, donde excepcionalmente se invita a los niños del sótano, y después, cuando llega la hora de irse a la cama, los niños interpretando para los huéspedes reunidos la canción «Aufwiedersehen, Goodbye» y marchándose uno tras otro. Verdaderamente, en la casa Fritzl, el sótano, ya que no las colinas, estaba vivo con el sonido de la música.

A pesar de su ridiculez, uno de los peores casos de producción *kitsch* de Hollywood, habría que tomarse muy en serio la sagrada intensidad del universo de la película, sin la cual no se puede explicar su extraordinario éxito: el poder de la película se encuentra en la escenificación, obscenamente directa, de fantasías vergonzosamente íntimas. La narrativa de la película se dirige a resolver el problema planteado por el coro de monjas en la escena introductoria: «¿Cómo resuelves un problema como María?». La solución propuesta es la que menciona Freud en una anécdota: *«Penis normalis, zwei mal taeglich…»*. Recordemos la que es posiblemente la escena más poderosa de la película: después de que María escapa de la familia Von Trapp y regresa al convento, incapaz de resolver su atracción sexual por el barón Von Trapp, allí no encuentra la paz, ya que sigue anhelando al barón; en una escena memorable, la madre superiora le aconseja que regrese con la familia Von Trapp e intente solucionar su relación con el barón. El mensaje lo envía en una insólita canción, «Escala todas las montañas», cuyo sorprendente estribillo es: ¡hazlo! ¡Asume el riesgo e intenta todo lo que tu corazón quiere! ¡No dejes que insignificantes consideraciones se interpongan en tu camino! El asombroso poder de esta escena se encuentra en su inesperado despliegue del espectáculo del deseo, un *eros energumenes* que hace que la escena sea literalmente *embarazosa:* el mismo personaje del que se esperaría que predicara la abstinencia y la renuncia resulta ser un paladín de la fidelidad al deseo propio. En otras palabras, aunque la madre superiora es sin duda una figura del superego, lo es en el sentido lacaniano, para el que el verdadero mandamiento del superego es «¡disfruta!». En este sentido es fácil imaginar a Josef Fritzl visitando a su sacerdote, confesándole su apasionado deseo de encerrar y violar a su hija, y al sacerdote contestando: «Escala todas las montañas». (O, de hecho –realmente, mucho más cerca de los hechos–, a un joven sacerdote confesando a su superior su lujuriosa pedofilia y recibiendo la misma respuesta.)

La fantasmática escena clave de la película es la que recoge el momento en que María y los niños vuelven de su excursión a Salzburgo, sucios y mojados. Al principio, el enfadado barón representa la estricta disciplina del padre, despachándolos fríamente y reprendiendo a María. Sin embargo, más tarde, cuando regresa a la casa y les oye cantar a coro «Las colinas están vivas», inmediatamente se viene abajo y muestra la dulzura de su verdadera naturaleza; empieza a tatarear la canción y se une al coro, después de lo cual

todos se abrazan, el padre reunido con sus hijos. Los rituales ridículamente teatrales y las órdenes disciplinarias del padre se muestran, de ese modo, como lo que son: una máscara para lo opuesto, un corazón suave y dulce. Pero ¿qué tiene esto que ver con Fritzl? ¿No era él un fanático de la disciplina sin ningún punto débil? No exactamente. Aunque el poder de Fritzl se utilizaba para imponer su sueño, no era un frío partidario de la disciplina, sino más bien precisamente alguien que era demasiado «sensible al sonido de la música» y quería realizar su sueño en un espacio privado propio.

En los últimos años del régimen comunista en Rumania, un periodista extranjero preguntó a Nicolae Ceauşescu cómo justificaba las limitaciones para viajar al exterior impuestas sobre los ciudadanos rumanos: ¿no era eso una violación de los derechos humanos? Ceauşescu respondió que estas limitaciones existían para proteger un derecho humano más elevado y más importante, el derecho a una tierra natal segura, que se vería en peligro si hubiera demasiada libertad para viajar. ¿No razonaba aquí como Fritzl, que también protegía los «derechos fundamentales» de sus hijos a un hogar seguro, donde estuvieran protegidos de los peligros del mundo exterior? En otras palabras, utilizando los términos de Peter Sloterdijk, Fritzl protegía el derecho de sus hijos de vivir en una segura esfera cerrada en sí misma, aunque, desde luego, se reservara para él el derecho de transgredir constantemente las barreras, incluyendo las visitas a los centros tailandeses de sexo para turistas, la mismísima representación de la clase de peligro del que quería proteger a sus hijos. Recordemos que Ceauşescu también se veía a sí mismo como una atenta autoridad paternal, un padre que protege a su nación de la decadencia extranjera; y, como en todos los regímenes autoritarios, la relación básica entre el gobernante y sus súbditos era también de amor incondicional. Además, cuidando de su propia casa, la ciudad de Bucarest, Ceauşescu hizo una propuesta que, extrañamente, recuerda la arquitectura de la casa de Fritzl: para resolver el problema de la contaminación del río que atraviesa la ciudad, planeó excavar bajo su lecho *otro* amplio canal al que se enviaría toda la inmundicia, de forma que habría dos ríos, el que corriera por debajo, con toda la contaminación, y el de la superficie, para el feliz disfrute de los ciudadanos…

El ubuismo del poder

¿No apunta el hecho de que sucesos como el caso Fritzl –en diferentes variantes (incluyendo la pedofilia en la Iglesia)– estén volviéndose cada vez más habituales hacia la inminencia de lo que solo se puede denominar con el término, que suena anticuado, de un «apocalipsis moral»? ¿Qué quería decir Badiou cuando, en respuesta a la pregunta de un periodista, dijo que uno de nuestros problemas actuales es que hay demasiada libertad? Quizá un ejemplo extremo de lo que estaba queriendo decir se puede ver en la vacuidad moral retratada en el documental *Freemen: When Killers Make Movies [Hom-*

bres libres: cuando los asesinos hacen películas], rodado en Medan, Indonesia, en 2007[4]. Recoge un caso de obscenidad que alcanza proporciones extremas; una película realizada por Anwar Congo y sus amigos, que ahora son respetables políticos, pero que fueron gánsteres y dirigentes de escuadrones de la muerte que desempeñaron un papel decisivo en el asesinato en 1996 de alrededor de 2,5 millones de supuestos simpatizantes comunistas, la mayoría de etnia china. *Freemen* trata de «asesinos que han triunfado y de la clase de sociedad que han construido». Después de su victoria, sus crímenes no fueron relegados al estatus de «sucios secretos», de crímenes fundacionales cuyas huellas hay que obliterar; por el contrario, los asesinos alardearon abiertamente sobre los detalles de sus masacres (la manera de estrangular a una víctima con un alambre, la manera de cortar una garganta, cómo violar a una mujer de la forma más placentera posible). En octubre de 2007, la televisión estatal indonesia produjo un programa de entrevistas en el que loaba a Anwar y a sus amigos; en medio del programa, después de que Anwar ha dicho que sus asesinatos estaban inspirados en las películas de gánsteres, la sonriente presentadora se vuelve hacia la cámara y dice: «¡Asombroso! ¡Demos un aplauso a Anwar Congo!». Cuando pregunta a Anwar si teme la venganza de los familiares de las víctimas, él replica: «No pueden. Cuando levantan la cabeza, ¡los eliminamos!». Cuando su secuaz añade: «¡Les exterminaremos a todos!», la audiencia estalla en una desbordante ovación. Hay que verlo para creer que sea posible. Pero lo que hace que *Freemen* sea extraordinario es el nivel de reflexión entre lo documental y la ficción; la película es, en cierto modo, un documental sobre los efectos reales de vivir una ficción:

> Para explorar la increíble fanfarronería de los asesinos, y comprobar los límites de su orgullo, empezamos con un retrato documental y simples reconstrucciones de las masacres. Pero cuando nos dimos cuenta de la clase de película que Anwar y sus amigos querían hacer sobre el genocidio, las reconstrucciones se volvieron más elaboradas. Así, ofrecimos a Anwar y a sus amigos la oportunidad de dramatizar los asesinatos utilizando los géneros cinematográficos que ellos quisieran (*western,* gánster, musical). Esto es, les dimos la oportunidad de escribir, dirigir e interpretar las escenas que *ellos tenían en la cabeza cuando estaban matando a la gente*[5].

¿Alcanzaron los límites del «orgullo» de los asesinos? Prácticamente lo hicieron cuando propusieron a Anwar que él interpretara a la víctima de sus torturas en una reconstrucción; cuando se coloca un alambre alrededor de su cuello, interrumpe la representación y dice: «Perdón por todo lo que he hecho». Pero esto demuestra un lapsus

---

[4] Dirigido por Joshua Oppenheimer y Christine Cynn, Final Cut Film Productions, 2009, Copenhague.

[5] Citado del material publicitario de Final Cut Film Productions.

temporal que no lleva a ninguna profunda crisis de conciencia; su heroico orgullo inmediatamente vuelve a surgir. Probablemente la pantalla protectora que impedía cualquier profunda crisis moral era el mismo hecho de estar siendo filmado; como en sus pasados actos reales de asesinato y tortura, experimentaron sus actividades como una representación de modelos cinematográficos, lo que les permitía experimentar la propia realidad como una ficción. Como grandes admiradores de Hollywood (comenzaron su carrera como organizadores y controladores del mercado negro de entradas de cine), representaban papeles en sus masacres, imitaban una película de gánsteres, de vaqueros o incluso un musical.

Aquí entra el «gran Otro», no solo en el hecho de que los asesinos modelaron sus crímenes en la imaginería cinematográfica, sino también, y por encima de todo, en el hecho mucho más importante del vacío moral de la sociedad; ¿de qué clase de textura simbólica (el conjunto de reglas que trazan la línea entre lo que es públicamente aceptable y lo que no lo es) está compuesta una sociedad si incluso queda suspendido un mínimo nivel de vergüenza pública –que obligaría a los autores a tratar sus actos como un «sucio secreto»– y semejante monstruosa orgía de torturas y asesinatos puede festejarse públicamente después de haberse producido, ni siquiera como un crimen necesario para el bien público, sino como una ordinaria y aceptable actividad placentera? La respuesta que hay que evitar es, desde luego, la respuesta fácil de echar la culpa directamente a Hollywood o al «primitivismo ético» de Indonesia. El punto de partida debería ser, más bien, los dislocantes efectos de la globalización capitalista, que, socavando la «eficacia simbólica» de las estructuras éticas tradicionales, crea semejante vacío moral.

Aquí puede resultar instructiva una mirada a la Italia de Berlusconi. Desde luego, todavía estamos lejos de los hombres libres de Indonesia, pero los primeros pasos en esa dirección se están dando incluso en Italia; el despliegue público de obscenidades privadas, las indecentes confesiones en los programas de televisión, la desvergonzada mezcla de la política y de los intereses de empresas privadas, todo esto gradualmente crea un peligroso vacío moral. El 4 de septiembre de 2009, Niccolo Ghedini, el abogado de Berlusconi, dijo que su cliente estaba «dispuesto a acudir a los tribunales para explicar que no es un gran libidinoso, pero tampoco un impotente»[6], dando así un nuevo paso hacia la obscenidad pública. Uno se estremece al imaginar exactamente cómo iba a «explicar» Berlusconi su potencia sexual[7]. Ya han pasado los tiempos en los que la derecha se caracterizaba por sus modales estirados y la iz-

---

[6] Citado de lifeinitaly.com.

[7] Incluso se puede sospechar que, con el despliegue público de su potencia, Berlusconi está movilizando el antiguo mito pagano del vínculo entre la potencia del rey y la riqueza y prosperidad de su país: la virilidad del rey es la clave para la prosperidad de su nación. Mientras que el Rey Pescador esté incapacitado por su herida, el país estará aquejado por las plagas y otros desastres...

quierda por sus arrebatos «vulgares»; actualmente, a medida que la derecha se vuelve cada vez más abiertamente vulgar (¿no está siguiendo de cerca Francia el mismo camino? ¿No hay una faceta de payaso berlusconiano también en Sarkozy?), quizá sea tarea de la izquierda (una de ellas) restaurar algunos simples buenos modales.

El actual «ubuismo» del poder –el término fue acuñado por Foucault en referencia a la obra de teatro de Alfred Jarry *Ubu Roi,* para caracterizar la obscena / enloquecida soberanía de un poder en decadencia– representa un marcado contraste con los dos «totalitarismos» del siglo XX, fascismo y estalinismo; ambos insistían en la intocable dignidad de los que se encontraban en la cúspide del poder. En un régimen estalinista, obsesionado por salvar las apariencias, resulta inimaginable que alguien se burle del líder o que el líder se ría de sí mismo, de su gran misión; si algo así sucede, se experimenta como una catástrofe, se declara el pánico. En la actual política «ubuizada» lo imposible se hace posible, y esta clase de burla de uno mismo se produce constantemente mientras el poder sigue funcionando sin complicaciones.

La tarea es restaurar el civismo, no una nueva sustancia ética. El civismo no es lo mismo que las convenciones (en el marcado sentido de *Sittlichkeit,* «actitudes morales», es decir, la sustancial base ética de nuestra actividad social). El civismo, por el contrario, y expresándolo en términos un tanto simplificados, *suplementa la falta o el desmoronamiento de la sustancia de las actitudes morales.* El civismo representa las convenciones (o, más bien, lo que queda de las convenciones) después de la caída del gran Otro, asume el papel clave cuando los sujetos se encuentran con una falta de sustancia ética; en otras palabras, cuando se encuentran en difíciles situaciones que no pueden resolverse apoyándose en la sustancia ética existente. En semejantes situaciones, hay que improvisar e inventar nuevas reglas *ad hoc,* pero, para ser capaz de hacerlo –para disponer del espacio intersubjetivo en el que, a través de una compleja interacción, se puede llegar a una solución acordada–, esta interacción tiene que estar regulada por un mínimo de civismo. Cuanto más «profundo» sea el fondo ético perdido, más se necesita un civismo «superficial».

En la misma línea, hay que *respetar,* en vez de desestimar, el rechazo de las clases bajas a las provocaciones de la elitista vanguardia artística (que, en cualquier caso, ahora están completamente integradas en las dinámicas del mercado del arte). La exposición retrospectiva «Andrés Serrano: Works 1983-93», en el Nuevo Museo de Arte Contemporáneo de Nueva York, causó un notorio escándalo: la fotografía de Serrano, «Mear a Cristo», que representa un crucifijo puesto en un urinario, se convirtió en un exponente del debate en el Congreso sobre si el Estado debía apoyar a artistas (como Serrano, un gran beneficiado) cuyas obras desprecian los estándares de la decencia que comparten los contribuyentes que sostienen al Estado. Como era de esperar, los liberales de izquierda explotaron ante este ataque: el comentario de Michael Benson en el *New York Times* era típico de la clase de defensa que se planteaba:

> Igual que Robert Mapplethorpe, el señor Serrano lucha contra las inhibiciones sobre el cuerpo humano. Su utilización de los fluidos corporales no pretende producir repugnancia, sino desafiar la noción de repugnancia por lo que se refiere al cuerpo humano. Es posible ver la utilización que hace Serrano de los fluidos corporales como pura provocación. Pero también se puede creer que Serrano los ve como una forma de purificación. Los fluidos nos hacen mirar a la imagen con mayor atención y plantearnos la doctrina religiosa básica sobre la materia y el espíritu[8].

El problema de esta defensa es que funciona demasiado bien; su lógica sirve para casi todo. Digamos que yo publicara un videoclip que recogiera con detalles cómo defeco, cómo el agujero anal gradualmente se ensancha hasta que el chorizo excremental cae, mientras que también muestra la estúpida expresión de satisfacción / relax de mi cara cuando la empresa termina. Se podría decir que «Mr. Žižek lucha contra las inhibiciones sobre el cuerpo humano. Su utilización de los fluidos corporales no pretende producir repugnancia, sino desafiar la noción de repugnancia por lo que se refiere al cuerpo humano. Es posible ver la utilización que hace el señor Žižek de los fluidos corporales como pura provocación. Pero también se puede creer que el señor Žižek los ve como una forma de purificación. Los fluidos nos hacen mirar a la imagen con mayor atención y plantearnos la doctrina religiosa básica sobre la materia y el espíritu». Podría ser, solo podría ser, que Chávez tuviera razón al prohibir en Venezuela algunas de las series de televisión estadounidenses por ser moralmente problemáticas.

En la década de los sesenta, cuando Pepsi Cola lanzó la Pepsi dietética, la canción que acompañaba al *spot* publicitario que se emitió en la XL edición de la Super Bowl concluía con el estribillo «marrón y burbujeante»; no sorprende que el *spot* se retirara inmediatamente: generaba una asociación inmediata con la diarrea. ¿Cómo es que la agencia de publicidad no se dio cuenta de esta evidente asociación? ¿Simplemente estaban ciegos? ¿O –una opción más paranoica– pensaban que la asociación anal daría satisfacción a los secretos anhelos de coprofagia del público? Quizá sea posible imaginar que en un futuro no muy lejano semejante referencia directa, de mal gusto, sea perfectamente normal, y el mismo anuncio de Pepsi entonces *no* sería retirado.

Lo que falta en el liberalismo es lo que, siguiendo a Marx, se puede llamar la «base» de la libertad. Sin embargo, esta conciencia de la necesidad de semejante «base» no debe llevarnos a confiar en la tradicional sustancia ética de la «decencia común» entre la gente ordinaria: enfrentado a los actuales desafíos ecológicos, biogenéticos y demás, este dominio de valores morales «orgánicos» tradicionales literalmente ha *perdido su sustancia;* ya no se puede confiar en él para que proporcione una

[8] M. Benson, «Andrés Serrano: Provocation and Spirituality», *New York Times,* 8 de diciembre de 1989.

cierta clase de «guía ética» que nos permita encontrar la salida a los actuales interrogantes. Entonces, ¿cómo funciona el espacio político público en semejante universo des-sustancializado?

Recordemos la diferenciación psicoanalítica entre *actuar* y el *passage à l'acte:* actuar es un espectáculo dirigido a la figura del gran Otro, que deja al gran Otro tal cual estaba, mientras que el *passage à l'acte* es una violenta explosión que destruye el propio vínculo simbólico. ¿No es esta nuestra difícil situación actual? Las manifestaciones masivas contra el ataque estadounidense a Irak en 2003 fueron un ejemplo de una extraña relación simbiótica, incluso parasitaria, entre el poder y los manifestantes contra la guerra. El paradójico resultado es que ambas partes quedaron satisfechas: los manifestantes habían salvado la belleza de sus almas –habían dejado claro que no estaban de acuerdo con la política del gobierno en Irak–, mientras los que estaban en el poder podían aceptar eso con calma, incluso podían beneficiarse de ello; los manifestantes no solo no hicieron nada para evitar el ataque (ya decidido) sobre Irak, sino que, paradójicamente, incluso le proporcionaron una legitimación más, que el propio George Bush aprovechó en su respuesta a las manifestaciones que se produjeron en su visita a Londres: «Cualquiera puede ver que esto es por lo que estamos luchando: ¡para que lo que la gente está haciendo aquí –protestar contra la política de su gobierno– también sea posible en Irak!».

Las alabanzas de gente como Habermas del movimiento paneuropeo contra la guerra de Irak quizá eran simplistas y estaban un poco fuera de lugar: todo el asunto fue más bien un supremo caso de una actuación completamente cooptada. Nuestra difícil situación aquí es que la única alternativa parece ser la de los violentos estallidos, como los que explotaron en los barrios periféricos franceses hace unos años: *l'action directe,* como se llamaba a sí misma una de las organizaciones terroristas de extrema izquierda posterior a 1968. En vez de eso, lo que hace falta es el acto propiamente dicho: una intervención simbólica capaz de socavar al gran Otro (el vínculo social hegemónico), o de cambiar sus coordenadas.

Bienvenidos al Antropoceno

Este vacío moral no es más que una dimensión de los tiempos apocalípticos en los que vivimos. Es fácil ver cómo cada uno de los tres procesos de proletarización (mencionados en el capítulo anterior) remiten a un punto apocalíptico: el desmoronamiento ecológico, la reducción biogenética de los humanos a máquinas manipulables, el absoluto control digital de nuestras vidas. En todos estos niveles, las cosas se están aproximando a un nivel cero, el «tiempo final está cerca»; esta es la descripción que hace Ed Ayres: «Nos estamos viendo enfrentados a algo tan completamente fuera de nuestra

experiencia colectiva que ni siquiera lo vemos, incluso aunque las evidencias sean tan abrumadoras. Para nosotros, ese "algo" es un bombardeo de enormes alteraciones biológicas y físicas sobre el mundo que ha estado manteniéndonos»[9]. A nivel geológico y biológico, Ayres enumera cuatro «puntas» (desarrollos acelerados) que se aproximan asintóticamente a un punto cero en el que la expansión cuantitativa alcanzará un límite y se producirá un cambio cualitativo. Estas cuatro «puntas» son el crecimiento de la población, el consumo de recursos, las emisiones de gases de efecto invernadero y la extinción masiva de especies. Para hacer frente a estas amenazas, la ideología dominante está movilizando mecanismos de disimulación y autoengaño que incluyen la directa voluntad de ignorar esas amenazas: «Un modelo general de comportamiento de las sociedades humanas amenazadas es volverse más cerradas de mente, en vez de más centradas en la crisis, a medida que fracasan en afrontar esas amenazas»[10].

El reciente cambio en la forma en que están reaccionando los que se encuentran en el poder ante el calentamiento global es un descarado despliegue de semejante disimulo. El 27 de junio de 2008 se informaba a los medios de que, según los científicos del Centro Nacional de Información sobre la Nieve y el Hielo en Boulder, Colorado, el hielo del Ártico se está fundiendo mucho más deprisa de lo que se había pronosticado: el Polo Norte podía quedar, durante un breve periodo, libre de hielo en septiembre de 2010. Hasta hace poco, la reacción predominante ante presagios semejantes era pedir medidas de emergencia: nos aproximamos a una catástrofe inimaginable y el tiempo para actuar está pasando rápidamente. Sin embargo, últimamente cada vez oímos más voces que nos piden que seamos positivos respecto al calentamiento global. Se nos dice que las predicciones pesimistas tienen que verse en un contexto más equilibrado. Es cierto que el cambio climático aumentará la competencia por los recursos, las inundaciones costeras, los daños en la infraestructura debido al deshielo del permafrost, las presiones sobre especies animales y culturas indígenas, todo ello acompañado por violencia étnica, desorden civil y dominio de bandas locales; pero también tenemos que tener presente que saldrán a la luz los tesoros ocultos hasta ahora de un nuevo continente; sus recursos quedarán más accesibles, su tierra más apta para ser habitada por los hombres. En un año más o menos, los cargueros podrán tomar una ruta directa por el norte a través del Ártico, recortando el consumo de fuel y reduciendo así las emisiones de carbono. Las grandes empresas y los poderes de los estados ya están buscando nuevas oportunidades económicas, que se refieren no solo (o incluso fundamentalmente) a la «industria ecológica», sino mucho más sencillamente a las posibilidades de una nueva explotación de la naturaleza que abren los cambios climáticos.

---

[9] Citado en H. Rolston, «Four Spikes, Last Chance», *Conservation Biology,* 14: 2 (2001), pp. 584-585.
[10] *Ibid.*

En el horizonte aparecen los contornos de una nueva Guerra Fría, y esta vez será un conflicto verdaderamente librado en condiciones muy frías. El 2 de agosto de 2007, un equipo ruso plantó una cápsula de titanio con una bandera rusa bajo las capas de hielo del Polo Norte. Esta afirmación de la reclamación rusa sobre la región del Ártico no se realizó por razones científicas, ni como acto de bravuconada propagandista y política. Su verdadero objetivo era asegurar a Rusia la enorme riqueza energética del Ártico: según estimaciones actuales, una cuarta parte de las fuentes de gas y petróleo sin explotar de la Tierra pueden encontrarse bajo el océano Ártico. A las reclamaciones rusas se oponen, previsiblemente, los otros cuatro países cuyo territorio bordea la región ártica: Estados Unidos, Canadá, Noruega y Dinamarca (por medio de su soberanía sobre Groenlandia).

Aunque es difícil calcular la consistencia de estas predicciones, hay algo seguro: frente a nuestros ojos se está produciendo un extraordinario cambio social y psicológico; lo imposible se está volviendo posible. Un acontecimiento que primeramente se experimenta como real pero imposible (la posibilidad de una catástrofe venidera que, sin embargo, por probable que pueda ser, se desecha realmente como imposible), se vuelve real y deja de ser imposible (una vez que se produce la catástrofe, queda «renormalizada», se percibe como parte del normal desarrollo de las cosas, como algo que siempre ha sido posible). La brecha que hace surgir estas paradojas es la que hay entre el conocimiento y la creencia: *sabemos* que la catástrofe (ecológica) es posible, incluso probable, pero aun así no *creemos* que realmente llegue a producirse.

Hace una década, la legitimación de la tortura o la participación de partidos neofascistas en los gobiernos de Europa Occidental se hubieran descartado como un desastre ético que no podía «suceder realmente»; una vez que suceden, inmediatamente nos acostumbramos a la nueva situación, aceptándola como evidente. Se puede recordar el infame asedio de Sarajevo desde 1992 a 1995: el hecho de que una ciudad europea «normal» de medio millón de habitantes fuera rodeada, privada de alimentos, bombardeada y sus habitantes aterrorizados por el fuego de los francotiradores, etc., y que eso se mantuviera durante tres años, habría sido considerado inimaginable antes de 1992. Sin duda las potencias occidentales simplemente romperían el asedio y abrirían un corredor seguro para la ciudad. Realmente, cuando comenzó el asedio, incluso los ciudadanos de Sarajevo pensaron que era algo temporal, enviando a sus hijos a un lugar seguro «durante una o dos semanas, hasta que acabe este desorden». Y entonces, rápidamente, el asedio quedó «normalizado».

Este mismo paso inmediato de la imposibilidad a la normalización es claramente perceptible en la manera en que los poderes del Estado y el gran capital identifican amenazas ecológicas como el deshielo de los polos. Esos mismos políticos y directivos que, hasta hace poco, desechaban los temores al calentamiento global como el apoca-

líptico alarmismo de excomunistas, o que por lo menos no contaban con suficiente evidencia y aseguraban que no había ninguna razón para el pánico, que, básicamente, las cosas seguirían como siempre, ahora repentinamente están tratando el calentamiento global como una simple realidad, como otro aspecto del «todo va como siempre». En julio de 2008, la CNN emitió repetidamente un reportaje titulado «El reverdecer de Groenlandia», donde se celebraban las nuevas oportunidades que el deshielo ofrece a los habitantes de Groenlandia: ya pueden cultivar verduras en tierra abierta, etc. La obscenidad de este reportaje se encuentra no solo en que se centra en el beneficio menor de una gran catástrofe, sino también en el hecho de que, añadiendo el escarnio a la ofensa, juega con el doble significado de «verde» en nuestro discurso público («verde» por la vegetación; «verde» por la preocupación ecológica) y asocia el hecho de que, debido al calentamiento global, en Groenlandia puedan crecer vegetales con un ascenso de la conciencia ecológica. ¿No son semejantes fenómenos otro ejemplo de la razón que tenía Naomi Klein cuando, en su libro *The Shock Doctrine,* describía la manera en que el capitalismo global explota las catástrofes (guerras, crisis políticas, desastres naturales) para librarse de «viejas» limitaciones sociales e imponer su programa sobre la «pizarra limpia» creada por el desastre? Quizá las crisis ecológicas venideras, lejos de socavar el capitalismo, servirán para darle su mayor espaldarazo.

Lo que se pierde en este cambio es cualquier percepción adecuada de lo que está produciéndose, de todas las trampas inesperadas que oculta la catástrofe. Por ejemplo, una de las desagradables características de nuestra difícil situación actual es que el mismo intento de contrarrestar determinadas amenazas ecológicas puede contribuir al empeoramiento de otras. (Por ejemplo, el agujero de la capa de ozono sirve para resguardar al interior de la Antártida del efecto del calentamiento global, de forma que, si el agujero se cierra, la Antártida podría igualar rápidamente al resto del planeta en términos de calentamiento.) Hay una cosa por lo menos que es segura: en las últimas décadas ha estado de moda hablar sobre el papel predominante del «trabajo intelectual» en nuestras sociedades postindustriales; sin embargo, ahora la materialidad está vengativamente reafirmándose en todos sus aspectos, desde las luchas venideras por recursos escasos (alimento, agua, energía, minerales) a la contaminación del medio ambiente. Por eso, mientras que definitivamente debemos explotar las oportunidades abiertas por el calentamiento global, no debemos olvidar que estamos tratando con una tremenda catástrofe social y natural, que deberíamos hacer todo lo posible por paliar. Al adoptar un «punto de vista equilibrado» actuamos como aquellos que piden un «punto de vista» más equilibrado sobre Hitler: es cierto que mató a millones en los campos de concentración, pero también acabó con el desempleo y la inflación, construyó nuevas autovías, hizo que los trenes llegaran a su hora…

Esta nueva constelación proporciona el punto de partida para la elaboración de Dipesh Chakrabarty de las consecuencias histórico-filosóficas del calentamiento glo-

bal, entre las que la principal es el desmoronamiento de la distinción entre las historias del hombre y de la naturaleza. «Ya no es una simple cuestión del hombre con una relación interactiva con la naturaleza que estos humanos siempre han tenido [...] Ahora se afirma que los humanos son una fuerza de la naturaleza en el sentido geológico»[11]. Es decir, el hecho de que los «humanos –gracias a nuestro número, a la quema de combustibles fósiles y a otras actividades relacionadas– se hayan convertido en un agente geológico del planeta»[12] significa que son capaces de afectar al mismo equilibrio de la vida sobre la Tierra, de manera que –«en sí misma» con la Revolución Industrial, «por sí mismo» con el calentamiento global– empezó una nueva era geológica, bautizada por algunos científicos como el «Antropoceno». La forma en que el género humano está obligado a percibirse a sí mismo en estas nuevas condiciones es como una *especie,* como una de las especies de vida sobre la Tierra. Cuando el joven Marx describió a la humanidad como «ser genérico *[Gattungswesen]*» quería decir algo completamente diferente: al contrario que las especies animales, solo los seres humanos son un «ser genérico», un ser que se relaciona activamente consigo mismo como una especie y que de ese modo es «universal» no solo en sí mismo, sino también para sí mismo. Esta universalidad aparece por primera vez en su forma alienada / pervertida con el capitalismo, que conecta y une a toda la humanidad dentro del mismo mercado mundial; con el desarrollo social y científico moderno, ya no somos una simple especie entre otras o bien otro aspecto de la condición natural. Por primera vez en la historia, nosotros, los humanos, nos constituimos colectivamente y somos conscientes de ello, de manera que también somos responsables de nosotros mismos: el modo de nuestra supervivencia depende de la madurez de nuestra razón colectiva. Sin embargo, los científicos que hablan sobre el Antropoceno «están diciendo algo totalmente opuesto. Sostienen que debido a que los humanos constituyen una clase particular de especie, pueden, en el proceso de dominar a otras especies, adquirir el estatus de fuerza geológica. Los humanos, en otras palabras, se han convertido en una condición de la naturaleza, por lo menos en la actualidad»[13]. El clásico contraargumento marxista es que este cambio del Pleistoceno al Antropoceno se debe por completo al explosivo

---

[11] D. Chakrabarty, «The Climate of History: Four Theses», *Critical Inquiry* 35: 2, invierno de 2009, p. 209.

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.,* p. 214. Con los recientes devastadores terremotos en el interior de China, la noción de Antropoceno ha adquirido una nueva realidad: hay buenas razones para suponer que la principal causa de los terremotos, o por lo menos de su inesperada fuerza, fue la cercana construcción de la gigantesca presa de las Tres Gargantas, que provocó la creación de lagos artificiales; la presión adicional sobre la superficie parece haber influido sobre el equilibrio de las grietas del subsuelo y así ha contribuido al terremoto. De esta manera, algo tan elemental como un terremoto debe incluirse en el ámbito de los fenómenos influenciados por la actividad humana.

desarrollo del capitalismo y a su impacto global. Esto nos enfrenta a la pregunta clave: ¿cómo tenemos que considerar el vínculo entre la historia social del capital y los cambios geológicos más amplios de las condiciones de vida sobre la tierra?

> Si el modo de vida industrial fue lo que nos ha llevado a esta crisis, entonces la pregunta es: ¿por qué pensar en términos de especie, una categoría que sin duda pertenece a una historia mucho más larga? ¿Por qué la narrativa del capitalismo –y por ello su crítica– no es un marco suficiente para investigar la historia del cambio climático y entender sus consecuencias? Parece cierto que la crisis del cambio climático ha sido un requerimiento del modelo de elevado consumo de energía de la sociedad que ha promovido y creado la industrialización capitalista, pero la actual crisis ha sacado a la luz otras condiciones para la existencia de vida en forma humana que no tienen ninguna conexión intrínseca con las lógicas de las identidades capitalistas, nacionalistas o socialistas. Más bien están conectadas a la historia de la vida en este planeta, a la manera en que diferentes forma de vida se conectan entre sí, y a la manera en que la masiva extinción de una especie puede anunciar peligros para otra [...] En otras palabras, cualesquiera que sean nuestras elecciones socioeconómicas o tecnológicas, cualesquiera que sean los derechos que deseemos afirmar como nuestra libertad, no podemos permitirnos desestabilizar condiciones (como la zona de temperatura en la que existe el planeta) que funcionan como parámetros límite de la existencia humana: estos parámetros son independientes del capitalismo o del socialismo. Han permanecido estables durante mucho más tiempo que las historias de estas instituciones y han permitido a los seres humanos convertirse en la especie dominante sobre la Tierra. Desafortunadamente, ahora nosotros mismos nos hemos convertido en un agente geológico que perturba estas condiciones paramétricas necesarias para nuestra propia existencia[14].

Al contrario que la guerra nuclear, que sería el resultado de una decisión consciente de un agente particular, el cambio climático «es una consecuencia no deliberada de la acción humana y muestra, solo mediante el análisis científico, los efectos de nuestras acciones como especie»[15]. Esta amenaza a la propia existencia de la humanidad crea un nuevo sentido del «nosotros» que verdaderamente engloba a toda la humanidad:

> El cambio climático, refractado a través del capital global, acentuará sin duda la lógica de la desigualdad que acompaña al dominio del capital; alguna gente sin duda

[14] D. Chakrabarty, art. cit., pp. 217-218.

[15] *Ibid.*, p. 221.

obtendrá ganancias temporales a costa de otros. Pero toda la crisis no puede reducirse a un relato del capitalismo. A diferencia de las crisis del capitalismo, no hay botes salvavidas para los ricos y privilegiados (como atestiguan la sequía en Australia o los reciente incendios en los barrios ricos de California)[16].

El nombre más apropiado para este emergente sujeto universal puede ser el de «especie»: «La especie puede ser realmente el nombre que represente a una emergente nueva historia de los humanos que destella en el momento de peligro que supone el cambio climático»[17]. El problema es que este sujeto universal no es hegeliano, no surge dialécticamente del movimiento de la historia y subsume / media todas las particularidades: «Escapa a nuestra capacidad de experimentar el mundo»[18], de forma que solo puede dar lugar a una «historia universal negativa»[19], no a la hegeliana historia-mundo como el gradual, inmanente, autodespliegue de la libertad.

Con la idea de los humanos como especie, la universalidad del género humano cae en la particularidad de una especie animal: fenómenos como el calentamiento global nos hacen conscientes de que, con toda la universalidad de nuestra actividad teórica y práctica, somos, a cierto nivel básico, simplemente otra especie viviente en el planeta Tierra. Nuestra supervivencia depende de determinados parámetros naturales que damos automáticamente por hechos. La lección del calentamiento global es que la libertad del género humano fue posible solamente con el telón de fondo de unos parámetros naturales estables de la vida sobre la Tierra (temperatura, composición del aire, suficiente agua y suministros de energía, etc.): los humanos «pueden hacer lo que quieran» solo en la medida en que permanezcan lo suficientemente marginales como para no perturbar gravemente las precondiciones naturales. La limitación de nuestra libertad que hace palpable el calentamiento global es el resultado paradójico del mismo crecimiento exponencial de nuestra libertad y nuestro poder, es decir, de nuestra creciente capacidad de transformar la naturaleza que nos rodea, llegando e incluyendo a la desestabilización del mismo marco de la vida. La «naturaleza», por ello, se convierte verdaderamente en una categoría sociohistórica, pero no en el exaltado sentido lukacsiano (el contenido de lo que para nosotros cuenta como «naturaleza» está siempre sobredeterminado por una totalidad social, históricamente especificada, que estructura el horizonte trascendental de nuestro entendimiento de la naturaleza); más bien, en el sentido mucho más radical (óntico) de algo que no es simplemente un fondo estable para la actividad humana, sino que

---

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*, p. 222.

19 *Ibid.*

se ve afectado por ella en sus componentes más básicos. Lo que así se ve socavada es la distinción básica entre la naturaleza y la historia humana, según la cual la naturaleza sigue ciegamente su curso y simplemente tiene que ser explicada, mientras que la historia humana tiene que ser entendida; e incluso si su curso global está fuera de control, funcionando como un destino que va en contra de los deseos de la mayoría de la gente, este «destino» es el resultado de la compleja interacción de muchos proyectos y actos colectivos e individuales, basados en determinadas interpretaciones de lo que es nuestro mundo. En resumen, en la historia nos enfrentamos al resultado de nuestras propias empresas[20].

Chakrabarty parece perder aquí el alcance total de la relación propiamente dialéctica entre los parámetros geológicos básicos de la vida sobre la Tierra y la dinámica socioeconómica del desarrollo humano. Desde luego, los parámetros naturales de nuestro entorno son «independientes del capitalismo y del socialismo»; albergan una potencial amenaza para todos nosotros, independientemente del desarrollo económico, del sistema político, etc. Sin embargo, el hecho de que su estabilidad haya sido amenazada por la dinámica global del capitalismo tiene una implicación más importante que la que reconoce Chakrabarty: en cierta forma, tenemos que admitir que *el Todo está contenido en su Parte,* que la suerte del Todo (la vida sobre la Tierra) depende de lo que sucede en lo que anteriormente era una de sus partes (el modo de producción socioeconómico de una de las especies de la Tierra). Por esta razón tenemos que aceptar la paradoja de que, en la relación entre el antagonismo universal (los amenazados parámetros de las condiciones de la vida) y el antagonismo particular (el punto muerto del capitalismo), la lucha clave es la particular: se puede resolver el problema universal (la supervivencia de la especie humana) solo resolviendo primero el punto muerto particular del modo de producción capitalista. En otras palabras, el razonamiento del sentido común que nos dice que, independientemente de nuestra posición de clase o de nuestra orientación política, todos tendremos que abordar la crisis ecológica si queremos sobrevivir es profundamente equívoco: la clave de la crisis ecológica no está en la ecología como tal.

Las conversaciones de Copenhague de 2009 entre los máximos representantes de las veinte grandes potencias sobre cómo luchar contra el calentamiento global fracasaron miserablemente; el resultado fue un vago compromiso, sin establecer plazos

---

[20] Los libertarios radicales resaltan la libertad humana sin restricciones que solo puede estar limitada por la libertad de los otros, mientras que los conservadores señalan que la libertad es un regalo que llega con la responsabilidad, incluso con la culpa. A esta pareja habría que añadir la radical posición naturalista-reduccionista de «ni libertad, ni culpa / responsabilidad»; sin embargo, hay una cuarta posición, quizá la más interesante: lo inverso a libertad sin culpa / responsabilidad, la *culpa / responsabilidad sin libertad.* No somos libres, pero no obstante somos responsables y por ello culpables.

ni obligaciones, fue más una declaración de intenciones que un tratado. La lección es amarga y está clara: las elites políticas de los estados sirven al capital, son incapaces y / o carecen de voluntad para controlar y regular al capital, incluso cuando en última instancia lo que está en juego es la misma supervivencia de la humanidad. Hoy más que nunca se mantiene la vieja ocurrencia de Fredric Jameson: es más fácil imaginar una catástrofe total, que acabe con toda la vida en la Tierra, que imaginar un cambio real en las relaciones capitalistas; como si, incluso después de un cataclismo global, de alguna manera el capitalismo seguirá adelante... Un argumento más para el hecho de que, cuando nuestros bienes naturales comunes están amenazados, ni el mercado ni el Estado nos salvarán, sino solamente una movilización propiamente comunista. Todo lo que hay que hacer aquí es comparar la reacción a la crisis financiera de septiembre de 2008 con la conferencia de Copenhague de 2009; salvar el planeta del calentamiento global (alternativamente, salvar a los pacientes de sida, salvar a los que carecen de dinero para costosos tratamientos y operaciones, salvar los niños que mueren de hambre, etc.), todo esto puede esperar un poco, pero la llamada «¡salvar los bancos!» es un imperativo que no admite condiciones y que exige y recibe una acción inmediata. El pánico fue absoluto, se estableció inmediatamente una unidad transnacional, no partidista; todas las rencillas entre los dirigentes mundiales se olvidaron momentáneamente para evitar *la* catástrofe. Nos podemos preocupar todo lo que queramos sobre las realidades globales, pero el Capital es lo que es lo Real de nuestras vidas.

En consecuencia, como he sugerido anteriormente, no debemos decir que el capitalismo se sostiene por la egoísta avaricia de capitalistas individuales, ya que su avaricia está subordinada a la impersonal lucha del propio capital por reproducirse; lo que realmente necesitamos es más, no menos, egoísmo ilustrado. El conflicto entre capitalismo y ecología puede parecer el típico conflicto entre patológicos intereses egoístas / utilitarios y un cuidado propiamente ético por el bien común de la humanidad. Sin embargo, un análisis más detallado deja inmediatamente claro que la situación es exactamente la contraria: son nuestras preocupaciones ecológicas las que están basadas en un utilitario sentido de la supervivencia, y como tales, carecen de la dimensión propiamente ética y representan simplemente ilustrados intereses propios o, como mucho, el interés de generaciones futuras (asumiendo, desde luego, que ignoremos la noción espiritualista de la Nueva Era del carácter sagrado de la vida como tal, del derecho del entorno a la conservación, etc.). En esta situación, la dimensión ética se encuentra más bien en el impulso del capitalismo hacia la constante expansión de su reproducción: un capitalista que incondicionalmente se entrega al impulso capitalista está, efectivamente, dispuesto a poner todo en juego, incluso la supervivencia de la humanidad, no por ninguna ganancia u objetivo «patológico», sino simplemente por el bien de la reproducción del sistema como un fin-en-sí-mismo: *fiat profitus pereat mundus* podría

ser su lema. Como lema ético, desde luego, es extraño, si es que no directamente maligno; sin embargo, desde una perspectiva estrictamente kantiana, debemos reconocer que lo que lo hace parecer repulsivo es nuestra propia reacción survivalista puramente «patológica»: un capitalista, en la medida en que actúa «de acuerdo con su noción», es alguien que fielmente persigue un objetivo universal, sin preocuparse de ningún obstáculo «patológico»...

Quizá la clave de las limitaciones de la posición de Chakrabarty se encuentra en su simplificada noción de la dialéctica hegeliana. ¿La idea de una «historia universal negativa» es realmente antihegeliana? Por el contrario, ¿la idea de una multiplicidad (de humanos) totalizada (reunida) por medio de un límite externo negativo (una amenaza) no es hegeliana *par excellence*? Además, ¿no es cierto que para Hegel *toda* universalidad es en última instancia «negativa» en el preciso sentido de que tiene que aparecer como tal, en oposición («relación negativa») con su propio contenido particular-determinado (recuérdese la teoría de Hegel sobre la guerra)? Puede parecer que Hegel celebra el carácter *prosaico* de la vida en un Estado moderno bien organizado, donde las perturbaciones se superan en la tranquilidad de los derechos privados y en la seguridad de la satisfacción de las necesidades: la propiedad privada está garantizada, la sexualidad está restringida al matrimonio, el futuro está a salvo. En este orden orgánico, la universalidad y los intereses particulares aparecen reconciliados; el «derecho infinito» de la singularidad subjetiva recibe su reconocimiento, los individuos ya no experimentan el objetivo orden del Estado como un poder extranjero que se inmiscuye en sus derechos, reconocen en él la sustancia y el marco de su propia libertad. Sin embargo, Gérard Lebrun hace la fatídica pregunta: «¿Puede disociarse el sentimiento de lo universal de esa contemporización?»[21]. La respuesta está clara: sí, y por eso la guerra es necesaria: en la guerra la universalidad reafirma su derecho sobre y contra la contemporización orgánica-concreta inherente a la prosaica vida social. ¿No es la necesidad de la guerra, por ello, la última prueba de que, de hecho, para Hegel toda reconciliación social está condenada al fracaso, de que *ningún orden social orgánico puede contener efectivamente a la fuerza de la negatividad universal-abstracta*? Esta es la razón de que la vida social esté condenada al «falso infinito» de la eterna oscilación entre la vida civil estable y la perturbación del tiempo de guerra.

En otras palabras, el rechazo de la universalidad hegeliana que hace Chakrabarty solo se mantiene si reducimos lo que Hegel llama la «universalidad concreta» al modelo colectivo-orgánico de un orden universal dentro del cual todo momento particular desempeña su determinado papel, contribuyendo a la riqueza del Todo. Sin

[21] G. Lebrun, *L'Envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche,* París, Editions du Seuil, 2004, p. 214.

embargo, si reconocemos que la «universalidad concreta» designa un universal que entra en tensión dialéctica con su propio contenido particular –en otras palabras, que la misma universalidad solo puede postularse a sí misma «como tal» de una manera negativa–, entonces la idea de que la naturaleza no solo forma el fondo estable para la actividad humana, sino que también alberga una apocalíptica amenaza para la especie humana aparece como profundamente hegeliana[22].

Versiones del Apocalipsis

Actualmente hay por lo menos tres versiones del apocalipsis: la fundamentalista cristiana, la de la Nueva Era, y la tecnodigital-poshumana. Aunque todas comparten la noción básica de que la humanidad se está aproximando a un punto cero de trasmutación radical, sus respectivas ontologías difieren radicalmente: el apocalipticismo tecnodigital (cuyo principal representante es Ray Kurzweil) permanece dentro de los confines del naturalismo científico, e identifica en el nivel de la evolución de la especie humana los rasgos de su trasmutación en «poshumanos»; el apocalipticismo de la Nueva Era da a esta trasmutación un giro espiritual, interpretándola como el cambio desde un modo de «conciencia cósmica» a otro (normalmente, de la posición mecanicista-dualista moderna a una posición de inmersión holística); finalmente, el fundamentalismo cristiano interpreta el apocalipsis en estrictos términos bíblicos, buscando (y encontrando) señales de que la batalla final entre el Cristo y el Anticristo está cercana, de que las cosas se están aproximando a un cambio crítico. Aunque esta última versión se considera la más ridícula, y aunque sea peligrosa en términos de su contenido, es la que está más cerca de una «milenaria» lógica emancipatoria radical.

Empecemos por el apocalipticismo tecnodigital. Un anticipo de lo que nos espera aquí es un «interfaz gestual» que se puede llevar puesto, llamado «SixthSense» [SextoSentido] y desarrollado por Pranav Mistry, un miembro del Fluid Interfaces

[22] El decisivo problema especulativo aquí es la relación entre las dos negatividades: la negatividad de la naturaleza como el radical Otro que siempre representa una mínima amenaza para la humanidad, en última instancia la amenaza de la aniquilación de la humanidad debida a algún impacto totalmente carente de significado (como un gigantesco asteroide que alcanzara la Tierra), y la negatividad de la propia subjetividad humana, su impacto destructivo sobre la naturaleza. ¿Hasta qué punto podemos decir que, al afrontar la Otredad de la Naturaleza, la humanidad está enfrentándose a su propia esencia, al núcleo negativo de su propio ser? Especulativamente, esto es evidentemente cierto, ya que la naturaleza aparece como la amenazante Otredad solamente desde el punto de vista de un sujeto que se percibe a sí mismo como opuesto a la naturaleza: en la amenazante negatividad de la naturaleza, el sujeto recibe la imagen del espejo de su propia relación negativa hacia la naturaleza.

Group del MIT Media Lab[23]. El *hardware* –una pequeña cámara web que cuelga al cuello, un proyector de bolsillo y un espejo, todos conectados inalámbricamente a un teléfono inteligente que se lleva en el bolsillo– forma un práctico dispositivo móvil. El usuario empieza por coger objetos en la mano y hacer gestos; la cámara reconoce y sigue los gestos de la mano del usuario y los objetos físicos utilizando técnicas basadas en la visión por ordenador. El *software* procesa la corriente de datos del vídeo, leyéndola como una serie de instrucciones, y obtiene de internet la información apropiada (textos, imágenes, etc.); el dispositivo proyecta entonces esta información en cualquier superficie física disponible: todas las superficies, paredes y objetos físicos alrededor del portador pueden servir como interfaces. He aquí algunos ejemplos de cómo funciona: en una librería, cojo un libro y lo mantengo frente a mí; inmediatamente veo proyectada en la cubierta del libro sus críticas y su índice de ventas. Si quiero saber la hora, simplemente trazo un círculo en mi muñeca izquierda y el proyector muestra un reloj en mi brazo derecho. Cuando extiendo los brazos y con los dedos formo un cuadrado, el sistema reconoce este gesto como «enmarcar una escena», saca una foto y la guarda. (Después puedo manipular las fotos proyectándolas en cualquier pared y dando instrucciones con mis manos, arrastrando las imágenes con las yemas de los dedos, etc.) Camino del aeropuerto, saco mi billete de avión y, por ejemplo, se proyectan en él las palabras «vuelo retrasado 40 minutos». Mientras leo un periódico, señalo una imagen y se proyectan imágenes o vídeos que proporcionan más información. Puedo navegar en un mapa desplegado sobre una superficie cercana, utilizar el *zoom,* o recorrerlo mediante movimientos intuitivos de la mano. Si dibujo con el dedo el signo @ se proyecta en cualquier superficie una pantalla virtual de PC con mi cuenta de correo electrónico y puedo mandar mensajes utilizando el teclado virtual. Aquí se puede llegar mucho más lejos, basta pensar cómo semejante dispositivo podría transformar la interacción sexual. (Es suficiente tramar, en esta línea, un sexista sueño masculino; simplemente se mira a una mujer, se hace el adecuado gesto y el dispositivo proyectará una descripción de sus características más relevantes: divorciada, fácil de seducir, le gusta el jazz y Dostoievsky, buena en la felación, etc.) Lo sorprendente es el bajo precio de este dispositivo: el último prototipo solamente cuesta construirlo unos 350 dólares, así que se puede imaginar su generalizado potencial de atracción.

De esta manera, el mundo entero se convierte en una «superficie multitáctil», al mismo tiempo que todo internet se moviliza constantemente para proporcionar información adicional que me permita orientarme. Mistry resalta los aspectos físicos de esta interacción: hasta ahora, internet y el ordenador aislaban al usuario del en-

[23] Aparte de los numerosos informes en los medios de comunicación, véase la concisa descripción de SixthSense en Wikipedia.

torno que le rodea; el arquetipo del usuario de internet es un *friki* sentado solo frente a una pantalla, ajeno a la realidad que le rodea. Con SixthSense, quedo involucrado en una interacción física con los objetos; la alternativa «o bien realidad física o bien la pantalla del mundo virtual» se sustituye por una directa interpenetración de ambas. La proyección de información directamente en los objetos reales con los que yo interactúo crea un efecto casi mágico y desconcertante: las cosas aparecen revelando continuamente –o más bien emanando– su propia interpretación.

Lo primero que hay que señalar aquí es que SixthSense no representa realmente una ruptura radical con nuestra experiencia diaria; más bien, escenifica abiertamente lo que siempre sucedió. Es decir, en nuestra experiencia diaria de la realidad, el «gran Otro» –la gruesa textura simbólica del conocimiento, las expectativas, los prejuicios, etc.– continuamente rellena las grietas de nuestra percepción. Por ejemplo, cuando un racista occidental ve a un árabe pobre por la calle, ¿no «proyecta» un conjunto de prejuicios y expectativas sobre el árabe y así le «percibe» de una determinada manera? Por esto, SixthSense nos presenta otro caso de la ideología funcionando en la tecnología; el dispositivo imita y materializa el mecanismo ideológico de (no)reconocimiento que sobredetermina nuestras percepciones e interacciones diarias. La pregunta es hasta qué punto la abierta escenificación de este mecanismo puede socavar su eficacia.

Si hay algún capitalista-científico que, incluso más que Bill Gates, ejemplifica perfectamente el tercer «espíritu del capitalismo», la creatividad no jerárquica y anti-institucional, las preocupaciones humanitarias y éticas, etc., es Craig Venter, con su idea de la producción controlada de ADN. El campo de Venter es la biología sintética, donde una vida no aparece por evolución darwiniana, sino que la crea la inteligencia humana. El primer gran avance de Venter fue desarrollar la *«shotgun sequencing»,* un método para secuencializar el genoma humano más rápido y barato que todos los anteriores; publicó su genoma personal la primera vez que se secuenciaba el ADN de un individuo (por cierto, que revela que Venter tiene riesgo de alzhéimer, de diabetes y de una enfermedad hereditaria de la vista). A continuación anunció su siguiente gran proyecto: construir un organismo enteramente sintético, que podría ser utilizado para salvar al mundo del calentamiento global. En enero de 2008 construyó el primer genoma completamente sintético de un organismo vivo; utilizando productos químicos de laboratorio, recreó una copia casi exacta del material genético encontrado en el interior de una minúscula bacteria. La mayor estructura artificial de ADN construida por el hombre tiene una longitud de 582.970 pares de bases; fue reconstruida desde cuatro ramas de ADN más pequeñas (pero todavía enormes) utilizando el poder de transcripción de la levadura, y está modelada en el genoma de una bacteria conocida como *Mycoplasma genitalium* (común en el aparato reproductor humano y que fue elegida simplemente porque tiene un genoma relativamente minúsculo). «El genoma obtenido en el laboratorio hasta ahora no ha

dado por resultado un microbio vivo que funcione o se reproduzca. Pero el Dr. Venter manifestó que es cuestión de tiempo el que encuentren cómo "iniciarlo" insertando el ADN sintético en la estructura de otra bacteria»[24]. Este éxito abre la puerta para crear nuevos tipos de microorganismos que podrían tener muchas aplicaciones: como combustible ecológico para reemplazar al petróleo y al carbón; para digerir residuos tóxicos o absorber gases de efecto invernadero, etc. El sueño de Venter es realmente crear los primeros «organismos de un trillón de dólares»; bichos patentados que podrían excretar biocombustibles, generar energía limpia en forma de hidrógeno, o incluso, producir comida a la medida de las necesidades:

> Imaginemos el fin de los combustibles fósiles: un cese de las ecológicamente devastadoras operaciones de perforación, la deflación del poder político y económico de los neoconservadores barones del petróleo, y un transporte asequible, bajo en emisiones, calefacción y electricidad. El impacto de esta tecnología es profundo y no acaba ahí. Descubriendo los detalles de caminos bioquímicos y metabólicos, podemos mimetizar más a fondo su elegancia y eficacia para resolver problemas que asolan a la civilización industrial. Puede que consigamos crear un primitivo biorrobot que se mantenga por sí mismo y que se alimente de CO_2 y excrete O_2. Quizá podamos eliminar el mercurio de las reservas de agua. No se saben las limitaciones, pero las posibilidades son impresionantes[25].

Como Venter admite, también hay posibilidades más siniestras; por ejemplo, sería posible sintetizar virus como el Ébola, o construir nuevos agentes patógenos. Pero el problema es más profundo: una ingeniería genética tan extrema creará organismos sustancialmente diferentes; nos encontraremos a nosotros mismos en un terreno lleno de incógnitas. El problema se encuentra en nuestro limitado entendimiento de cómo funciona el ADN: incluso si podemos reunir una secuencia de ADN sintético, no podemos predecir cómo actuará realmente, cómo interactuarán sus componentes. El ADN se comunica con una célula provocando que fabrique proteínas, y estamos lejos de entender por completo la relación que hay entre una determinada secuencia de ADN, las proteínas que genera y las propiedades finales de un organismo. Estos peligros se acentúan por la ausencia de cualquier control público sobre lo que sucede en el campo de la bioingeniería; independiente de cualquier supervisión democrática, los especuladores industriales están jugueteando con los bloques constituyentes de la vida. Venter intentó disipar los temores de una emergente sociedad tipo *Blade Runner:*

---

[24] C. Abraham, «Lab-made Genome Gives New Life to Ethics Debate», disponible en theglobeandmail.com.

[25] I. Sample, «Frankenstein's Mycoplasma», *Guardian,* 8 de junio de 2007.

> La película *[Blade Runner]* tiene un supuesto subyacente con el que no me identifico: el que la gente quiere una clase de esclavos. Como yo imagino el potencial de la ingeniería del genoma humano, me pregunto: ¿no estaría bien que pudiéramos multiplicar por diez nuestra actual capacidad cognitiva? Pero la gente me pregunta si puedo crear una persona estúpida para que trabaje de criado. Tengo cartas de tíos en prisión que me piden que cree mujeres que puedan tener en sus celdas. No nos veo a nosotros, como sociedad, haciendo eso[26].

Venter puede no verlo, pero las peticiones con las que se le bombardea ciertamente prueban que hay una demanda social para la creación de una subclase de sirvientes. Ray Kurzweil ofrecía una diferente refutación de estos miedos:

> El escenario de humanos cazando a organismos cibernéticos no es aceptable porque esas dos entidades no estarán separadas. Actualmente tratamos el Parkinson con un implante en el cerebro del tamaño de un guisante; si aumentamos la capacidad del dispositivo en 1.000 millones y reducimos su tamaño en 100.000, podemos hacernos una idea de lo que puede ser posible en veinticinco años. No tendremos «cyborgs a la izquierda y humanos a la derecha». Ambos estarán mezclados[27].

Aunque en principio esto es verdad (y se puede variar hasta la saciedad el tema derridiano de cómo la humanidad está siempre y desde siempre complementada por prótesis artificiales), el problema es que, con la disminución de tamaño en 100.000 veces, la prótesis ya no se experimenta como tal, sino que se vuelve invisible, pasa a ser una parte de nuestra experiencia orgánico-inmediata, de forma que aquellos que controlan la prótesis nos controlan en el mismo corazón de nuestra experiencia de nosotros mismos[28].

Hay cuestiones todavía más radicales que plantear aquí, cuestiones que afectan a los mismos límites de nuestro deseo (y disposición) de saber: ¿qué harán los eventuales padres cuando se les diga que su hijo llevará los genes del alzhéimer? Recientemente se ha puesto de moda una nueva palabra, *«previvor»* (una persona que no tiene cáncer, pero posee una disposición genética para desarrollar la enfermedad, un «pre-superviviente»), que traduce perfectamente la ansiedad de semejante conocimiento por adelantado.

---

[26] Citado en *ibid.*

[27] Citado en *ibid.*

[28] En el caso de Habermas, la paradoja es que, en la medida en que la creación de vida artificial es el logro de la modernidad (de una de las corrientes), es el propio Habermas el que se abstiene de realizar el proyecto de la modernidad; es decir, Habermas prefiere que la modernidad siga siendo un «proyecto inacabado», poniendo un límite al despliegue de su potencial.

Los científicos del Instituto del Genoma de Pekín han completado el cuarto genoma humano en ser secuenciado en todo el mundo; planean utilizar la base de datos del genoma para «resolver problemas relacionados con enfermedades genéticas específicas chinas», así como para mejorar el diagnóstico, la predicción y la terapia. Semejantes fenómenos son solo la punta del iceberg de un proceso que se está desarrollando en China, del que no se habla mucho en unos medios de comunicación preocupados por los problemas en el Tíbet, etc.; concretamente, de la expansión de la revolución biogenética. Mientras que en Occidente estamos inmersos en inacabables debates sobre los límites éticos y legales de los experimentos y procedimientos biogenéticos (células madre, ¿sí o no?, ¿hasta dónde podemos intervenir en el genoma: solo para prevenir enfermedades o también para aumentar propiedades físicas e incluso psíquicas que nos permitan crear un recién nacido que cumpla nuestros deseos?), los chinos simplemente avanzan sin restricciones, en un ejemplo modélico de fluida cooperación entre los organismos del Estado (como su Academia de Ciencias) y el capital privado. En resumen, ambas ramas de lo que Kant hubiera llamado el uso «privado» de la razón (el Estado y el capital) han unido sus manos a expensas del ausente uso «público» de la razón (un debate intelectual libre, en una sociedad civil independiente, sobre lo que está sucediendo, cómo puede transgredir el estatus del individuo como agente éticamente autónomo, etc.; por no mencionar las posibles utilizaciones políticas). Las cosas están avanzando rápidas en ambos frentes, no solo hacia la distópica visión del Estado que controla y dirige la biogenética masa de sus ciudadanos, sino también en la carrera por sacar beneficios: se están invirtiendo billones de dólares estadounidenses en los laboratorios y clínicas chinos (la mayor en Shanghái) para desarrollar clínicas comerciales dirigidas a ricos extranjeros occidentales que, debido a las prohibiciones legales, no serían capaces de obtener esos tratamientos en sus propios países. El problema es, desde luego, que en el contexto global cualquier prohibición legal rápidamente pierde su significado: su principal consecuencia será fortalecer la ventaja comercial y científica de las clínicas chinas y de otros lugares; Shanghái, por eso, tiene muchas posibilidades de convertirse en la distópica megalópolis anónima que aparece en *Blade Runner.*

Se está acercando el tiempo en que tendremos que invertir la habitual queja de que nuestras relaciones con otros están cada vez más mediadas por la maquinaria digital, hasta el punto de que, entre cada contacto cara a cara, siempre hay un interfaz: las perspectivas para el futuro próximo son el explosivo desarrollo de los vínculos directos entre los propios ordenadores (y otros medios), que entonces se comunicarán, tomarán decisiones, etc., en nuestro nombre y simplemente nos presentarán los resultados finales de su interacción. (Por ejemplo, cuando retiramos dinero de un cajero automático, la máquina informa a nuestro banco y su ordenador manda la información a nuestro PC vía *e-mail.*) Actualmente ya hay más conexiones entre los

propios ordenadores que entre los ordenadores y sus usuarios humanos; también aquí se podría aplicar la fórmula de Marx, en la medida en que las relaciones entre cosas-ordenadores están reemplazando a las relaciones entre personas. ¿Qué pasaría si de esta interacción surgiera una forma de autoorganización capaz de imponer su propio programa, de manera que los usuarios humanos ya no puedan controlar y dominar la red digital, sino que ellos mismos sean utilizados por ella?

El costoso tecno*thriller La conspiración del pánico* (2008), de D. J. Caruso, trata de esta posibilidad con toda su ambigüedad: no sorprende que la película fracasara estrepitosamente en taquilla por interesantes razones ideológicas. He aquí un breve resumen de su argumento[29]. Comienza con un habitual accidente en la «guerra contra el terror». El ejército de Estados Unidos tiene una pista sobre un supuesto terrorista en Oriente Medio, pero, como el hombre es un ermitaño, tener una identificación positiva resulta difícil y el ordenador que procesa todos los datos militares recomienda que la misión sea abortada. El secretario de Defensa está de acuerdo, pero el presidente ordena que la misión siga adelante; el resultado es un desastre político cuando todos los muertos resultan ser civiles y se producen atentados con bombas en represalia. Aquí entran los héroes de la película, dos ciudadanos normales estadounidenses, Jerry Shaw (un marginado de Stanford) y Rachel Holloman (una madre sin pareja cuyo hijo Sam toca la trompeta). Un día, cuando Jerry regresa a casa, encuentra su apartamento lleno de armas, explosivos y documentaciones falsas. Recibe una llamada de teléfono de una desconocida que le dice que el FBI va a detenerle en treinta segundos y que debe escapar. No la cree y es arrestado por el FBI, pero la desconocida mujer de nuevo organiza la fuga de Jerry desde un teléfono y le reúne con Rachel, que ha sido obligada a ayudar a Jerry por la misma desconocida bajo la amenaza de matar a su hijo. La mujer (todavía una voz en el teléfono) ayuda a la pareja a escapar de la policía y del FBI, demostrando su habilidad para el control remoto de virtualmente todos los dispositivos conectados a una red, como semáforos, teléfonos inalámbricos, e incluso grúas automáticas. Jerry y Rachel son conducidos a una tienda de electrónica donde la mujer-voz se presenta ante ellos: resulta ser un superordenador totalmente secreto, llamado «Analista Autónomo de Reconocimiento e Integración Inteligente» (Ariia en sus siglas en inglés), que reúne información de todos los lugares del mundo y puede controlar virtualmente cualquier artefacto electrónico. A la vista del error cometido por el presidente al comienzo de la película, Ariia ha decidido que el poder ejecutivo es una amenaza para el bien público y debe ser eliminado. Ariia planea destruir al gabinete del presidente, dejando como sucesor al secretario de Defensa, que se mostró de acuerdo con la recomendación de abortar la misión. Explica a Jerry y a Rachel que está tratando de

[29] Cortesía de Wikipedia.

ayudar al pueblo de Estados Unidos. Rachel recibe un collar que, sin que ella lo sepa, contiene un explosivo y es enviada para asistir a la comparecencia del presidente con motivo del discurso sobre el Estado de la Unión. El acto estará precedido por una actuación de la clase de Sam y el detonante que hará estallar el collar explosivo se activará cuando Sam toque un fa sostenido con su trompeta, que corresponde a la palabra «libre» de la última estrofa del himno nacional de Estados Unidos. Al final todo sale bien gracias al heroico trabajo de los honestos agentes del FBI: se evita la explosión, Sam se salva y Rachel y Jerry se convierten en pareja.

¿No es Ariia un simple agente racional que actúa, efectivamente, en interés del pueblo de Estados Unidos? ¿No sería lo mejor para Estados Unidos si su plan hubiera triunfado? Ariia está dispuesta a sacrificar a docenas de inocentes transeúntes; pero también lo estaba el presidente cuando acordó el ataque original que acabó matando a docenas de civiles árabes. La ambigüedad de la película es que no deja claro si esta ironía es deliberada o no[30].

¿Cómo afecta la digitalización de nuestras vidas al horizonte hermenéutico de nuestra experiencia cotidiana? Según un reportaje de la CNN del 28 de mayo de 2008, unos monos con sensores implantados en sus cerebros han aprendido a controlar un brazo robótico con sus pensamientos, utilizándolo para alimentarse de frutas y malvavisco. En el experimento, realizado en la Escuela de Medicina de la Universidad de Pittsburgh, un par de macacos fueron provistos de electrodos del grosor de un cabello humano, que trasmitían señales de zonas del cerebro vinculadas con el movimiento.

---

[30] A un nivel más visceral no se puede resistir la lógica de cuento de hadas que subyace en las escenas en que Jerry y Rachel repetidamente logran escapar del FBI. Es como si se movieran en un universo encantado en el que ellos no están simplemente enfrentándose a enemigos con el telón de fondo de una realidad neutral; la propia textura de la realidad está guiada por una mano mágica que la hace girar a su favor: cuando los coches que les persiguen se acercan demasiado, las grúas bloquean su paso; cuando huyen de la policía y entran en una estación de metro, el panel de los horarios les indica la dirección que tienen que tomar. ¿No es este el sueño paranoico final, el sueño de que la realidad no está hecha de una materia inerte, indiferente a nuestras luchas, sino que es un mecanismo artificial guiado por una benevolente inteligencia? La lógica que (en su versión más débil) se vuelve normalmente contra el héroe (recuérdese *Enemigo público,* donde gracias al complejo sistema de vigilancia el enemigo siempre parece saber dónde está Will Smith) funciona aquí *para* los héroes; con la inevitable implicación de que ya que la agencia controladora es por definición malvada, los héroes deben ser inconscientemente instrumentos coaccionados de un malvado gran Otro que controla nuestra realidad.

Posiblemente la escena más poética de la película se produce cuando los héroes entran en Ariia –el interior de una gran cúpula redonda con parpadeantes «neuronas»– como si hubieran entrado en la cabeza, en el mismo cerebro de la voz femenina que, les estaba hablando. El encanto de la escena (y simultáneamente la manipulación ideológica clave) es que, aunque vemos el mecánico-impersonal «cerebro» en funcionamiento, el ordenador permanece subjetivizado, la espectral voz femenina continúa dirigiéndose a ellos como compañeros en un diálogo.

Los científicos a cargo del experimento dicen que conducirá a la creación de prótesis para las extremidades, controladas desde el cerebro, para personas que hayan sufrido amputaciones o tengan desórdenes degenerativos. El primer prototipo ya está operativo; la Universidad de South Florida ha creado un brazo robótico montado sobre una silla de ruedas y controlado solo por el pensamiento[31]. El dispositivo proporciona a personas con esclerosis lateral amiotrófica (ELA) o parálisis completa –que tienen intactas las funciones cerebrales, pero que no pueden expresar sus pensamientos– la capacidad de realizar simples funciones diarias que de otra forma serían imposibles. Los electroencefalogramas ofrecen una manera de que los pacientes con ELA puedan comunicarse con el mundo exterior; poniendo a los pacientes un gorro en la cabeza equipado con electrodos y relleno de un gel conductor de la corriente, los científicos pueden monitorizar clases concretas de impulsos eléctricos que corren por el cerebro. En este caso, los científicos monitorizan una determinada onda cerebral llamada P300; leer las ondas P300 es básicamente lo mismo que leer los pensamientos de una persona, pero solo de la manera más tosca. En el caso del brazo robótico montado en una silla de ruedas, la persona en la silla mira a las flechas que destellan en una pequeña pantalla; cuando la flecha señala en la dirección que quieren ir, su cerebro reacciona en el electro, y la silla o el brazo se mueven en esa dirección. De esta manera incluso el proverbial dedo meñique de Stephen Hawking –el mínimo vínculo entre su mente y el mundo exterior, la única parte de su cuerpo paralizado que puede mover– no será necesario: la mente será *directamente* capaz de hacer que los objetos se muevan, será el propio cerebro el que servirá como el mecanismo de control remoto.

Investigaciones recientes señalan hacia el asombroso hecho de que los servicios secretos de Estados Unidos están implicados en proyectos de largo alcance y a largo plazo para desarrollar medios de controlar las emociones y actitudes humanas con mandos a distancia, atacando los cerebros con ondas magnéticas específicas. Ya que es posible identificar las ondas cerebrales que sostienen actitudes emocionales concretas (miedo, odio, valor), la idea es bombardear el cerebro con ondas similares, artificialmente creadas, para producir o frustrar la emoción que se busca. Un procedimiento similar ya ha sido probado en el contexto de tratar a veteranos de guerra de efectos postraumáticos: identificando el soporte material de las huellas de los recuerdos traumáticos en el cerebro y exponiendo entonces el cerebro a ondas específicas, estas huellas pueden borrarse, con el único efecto colateral de una limitada pérdida de memoria a corto plazo. Aunque el alcance de estas prácticas es algo que no se conoce, parece claro que hay suficiente base para suponer que los organismos implicados están comprometidos en un gran esfuerzo para explotar la posibilidad

[31] V. E. Bland, «Wheelchair Arm Controlled by Thought Alone», *Discovery News,* disponible en dsc.discovery.com.

de derrumbar la diferencia entre «interior» y «exterior», vinculando directamente el «cableado» del cerebro a procesos externos tecnológicamente manipulables.

El ideal que regula esta investigación es la posibilidad de un eventual control total del pasado y del futuro a nivel psíquico. La estrategia es siempre la misma: un invento se presenta primero como un brillante remedio nuevo para alguna extenuante enfermedad (de manera que nadie se puede oponer a él) y luego se extiende a otros campos. Ya hay una amplia investigación sobre las intervenciones genéticas y bioquímicas que puedan borrar selectivamente el traumático pasado de un sujeto y que con ello permitan, por ejemplo, a una víctima de la tortura o de una violación recuperar la normalidad; desde luego, el problema surge cuando semejante procedimiento se amplía para incluir un control más total de las huellas del pasado. Los futuros padres con recursos económicos ya se pueden permitir escanear el cerebro de su hijo no nacido buscando huellas de una posible futura debilidad mental (coeficiente intelectual bajo, tendencias criminales...). De nuevo podemos preguntar: ¿cuáles serían las consecuencias de la posible universalización de ese procedimiento? Aquí hay que evitar una doble trampa: el sueño utópico de una benevolente «limpieza» del cerebro, de protegerlo de enfermedades y de eliminar las huellas de traumas pasados, pero también la falsa perspectiva catastrófica que considera que todas esas intervenciones en el cerebro señalan el «fin de la humanidad».

La «Asociación Transhumanista Mundial» –fundada en 1998 por Nick Bostrom y David Pearce– se ha impuesto la tarea de afrontar estos problemas. Se describe a sí misma como una «organización internacional no lucrativa que defiende la utilización ética de la tecnología para ampliar las capacidades humanas[32]. Su premisa es que el desarrollo humano, en términos evolutivos, no ha alcanzado nada parecido a un punto final: toda clase de tecnologías en ascenso –neurofarmacología, inteligencia artificial y cibernética, nanotecnologías– tiene el potencial de mejorar las capacidades humanas. Como señala Bostrom: «Hace pocos años, la discusión giraba típicamente alrededor de la pregunta "¿esto es ciencia-ficción? ¿Estamos hablando de posibilidades futuras reales?". Ahora las discusiones tienden a partir de la posición de que sí, cada vez será más posible modificar las capacidades humanas. La cuestión ahora es si lo debemos hacer. Y si la respuesta es positiva, ¿cuáles son las limitaciones éticas?». Al contrario de la noción de Nietzsche del «superhombre», que apunta a «una trascendencia moral y cultural» (unos pocos elegidos, dotados de una firme fuerza de voluntad y de un gran refinamiento, se librarían de las ataduras de la moral y de las convenciones tradicionales y se alzarían por encima del resto de la humanidad), la idea transhumanista de «poshumano» apunta a una sociedad en la que todo el mundo tendrá acceso a tecnologías de mejora:

---

[32] J. Sutherland, «The Ideas Interview: Nick Bostrom», *Guardian,* 9 de mayo de 2009.

> Los transhumanistas abogan por un aumento de los fondos para la investigación que permita prolongar radicalmente la saludable duración de la vida y favorecer el desarrollo de medios médicos y tecnológicos para mejorar la memoria, la concentración y otras capacidades humanas. Los transhumanistas proponen que todo el mundo debe tener la opción de utilizar semejantes medios para aumentar diversas dimensiones de su bienestar cognitivo, emocional y físico. Esto no es solo una prolongación natural de los objetivos tradicionales de la medicina y de la tecnología, sino también una gran oportunidad humanitaria para mejorar genuinamente la condición humana.

En consecuencia, la principal preocupación ética se refiere a la accesibilidad y a la pregunta de quién transforma a quién:

> Una cosa es si estamos hablando de adultos, de ciudadanos capaces que deciden qué hacer con sus propios cuerpos. Si, por otra, parte estamos pensando en modificar a niños, o en seleccionar embriones, entonces se plantean otra serie de cuestiones éticas. Hay otra serie más de cuestiones éticas relativas al acceso. Si algunas de las tecnologías, como bien pudiera ser, resultan muy costosas, entonces ¿qué mecanismos habría que crear para asegurar la imparcialidad?[33].

Para impedir que las instituciones privadas o del Estado sean las que decidan nuestro destino, la elección de aprovechar o no semejantes mejoras debe pertenecer al individuo; pero ¿es esto una protección suficiente?

A pesar de todas sus advertencias sobre cómo nos encontramos al borde de una era poshumana, los transhumanistas, de hecho, siguen siendo demasiado humanistas. Es decir, cuando describen la posibilidad de intervenir sobre nuestra base biogenética y de cambiar nuestra misma «naturaleza», de alguna manera presuponen que el sujeto autónomo que decide libremente sobre sus actos todavía estará presente, decidiendo cómo cambiar su «naturaleza». De este modo llevan a su extremo la separación entre «el sujeto del enunciado» y el «sujeto de la enunciación»: por un lado, como el objeto de mis intervenciones, soy un mecanismo biológico cuyas propiedades, incluyendo las mentales, pueden ser manipuladas; por el otro, yo estoy (actúo como si estuviera) de alguna manera exento de esta manipulación, soy un individuo autónomo que actuando a distancia puede hacer las elecciones correctas. Pero ¿qué pasa con la posibilidad de que el círculo se cierre, de forma que mi propio poder de tomar decisiones ya esté «afectado» por la manipulación

[33] N. Bostrom, «Transhumanism: The World's Most Dangerous Idea?», disponible en nickbostrom.com.

biogenética y el individuo autónomo ya no esté presente? Esta es la razón por la que siempre parece haber algo superficial, incluso aburrido, en todas las meditaciones transhumanistas; básicamente, ignoran el problema y, como sus críticos, evitan el núcleo de la cuestión de la que parece que se están ocupando: ¿cómo afectarán las intervenciones biogenéticas y de otro tipo a la misma definición de humanidad? Tanto los transhumanistas como sus críticos se aferran sin problemas a la noción estándar de un individuo autónomo libre; la diferencia es que los transhumanistas simplemente suponen que ese individuo sobrevivirá al tránsito a la era poshumana, mientras que sus críticos consideran la poshumanidad como una amenaza a la que oponerse.

Llevado a su extremo, el apocalipticismo tecnodigital asume la forma de la así llamada «tec-gnosis» y acaba en el apocalipticismo de la Nueva Era. Así, lo que se avecina en el horizonte de la «revolución digital» es la posibilidad de que los seres humanos adquieran la capacidad de lo que Kant y otros idealistas alemanes llamaron la «intuición intelectual *[intellektuelle Anschauung]*» –esa forma de intuición que genera inmediatamente el objeto que percibe, cerrando la brecha que separa la intuición (pasiva) y la producción (activa)–, una capacidad que hasta ahora estaba reservada a la infinita mente divina. Con los adecuados implantes neurológicos, será posible pasar de nuestra realidad «común» a una realidad alternativa generada por ordenador sin toda la tosca maquinaria de la actual Realidad Virtual (las incómodas gafas y guantes, etc.), ya que las señales llegarán directamente a nuestro cerebro evitando nuestros órganos sensores. *El símbolo perdido,* de Dan Brown, es un caso ejemplar de la mistificación espiritual de los actuales adelantos científicos: el hecho de que las ciencias del cerebro estén desvelando lentamente los procesos neuronales que sustentan el pensamiento está mistificado en la idea de la Nueva Era del propio pensamiento, «influenciando» directamente los procesos materiales. Además, esta mistificación espiritualista está complementada con un pedazo de materialismo vulgar: la novela afirma que el propio pensamiento tiene una separada existencia material propia. La Nueva Era anunciada por la novela, la tremenda transformación que afectará a la humanidad, supone superar la grieta que separa al pensamiento de la realidad: los humanos reavivarán su potencial espiritual y se parecerán a dioses en el preciso sentido de ser capaces de influir directamente sobre el mundo solo con el pensamiento. Magia y ciencia, fe y conocimiento, se verán entonces reconciliados y la antigua fe adquirirá confirmación científica. En contra de *El símbolo perdido,* hay que insistir en que el símbolo como tal (el orden simbólico en el que habitan los humanos) es el símbolo de una pérdida; es decir, lo que la novela presenta como una pérdida (la grieta entre pensamiento y realidad) es la propia característica que sustenta nuestra libertad de pensamiento. Es la propia grieta la que nos protege de la inmediata inmersión en la realidad, permitiendo al pensamiento distan-

ciarse de la realidad; en resumen, el verdadero milagro del pensamiento es precisamente el que *El símbolo perdido* percibe como el obstáculo por superar[34].

Una de las ideas favoritas, con cara de Jano, que movilizan los espiritualistas de la Nueva Era es la noción de sincronicidad derivada de la física cuántica: la precisa noción cuántica de sincronicidad (dos partículas separadas están interconectadas de tal forma que el giro de una de ellas afecta al giro de la otra en menos tiempo del que tarda la luz en recorrer la distancia que las separa) se interpreta como una manifestación material de una dimensión «espiritual» que vincula los acontecimientos más allá de la red de la causalidad material. «Las sincronicidades son los *jokers* de la baraja de cartas de la naturaleza; no siguen las reglas y ofrecen una insinuación de que, en nuestra búsqueda sobre la certeza del universo, hemos ignorado algunas pistas vitales»[35].

En el mapa cognitivo estándar que traza la Nueva Era, la «izquierda» representa lo inconsciente y lo desconocido, y la «derecha» lo consciente y el estado de vigilia. En consecuencia, la tragedia de la izquierda política en los dos últimos siglos se supone que es que se ha limitado a cuestiones de justicia social e igualdad económica, olvidándose de la necesidad de un cambio «más profundo», desde la conciencia racional-mental al reconocimiento de una dimensión oculta, solamente accesible a la intuición: «La izquierda luchó por los "derechos" del hombre, mientras ignora las "izquierdas" del hombre y de la mujer»[36]. En la versión radical del espiritualismo de la Nueva Era, la crisis material que se avecina (la catástrofe ecológica) se reduce a una simple «expresión material de un proceso psicoespiritual que obliga a nuestra transición a un nuevo y más intensificado estado de conciencia»[37].

Esto nos lleva de vuelta a los tres «espíritus del capitalismo» que, de hecho, forman una cierta clase de tríada hegeliana de la «negación de la negación»: la individualista subjetividad ética-protestante del empresario, sustituida por el colectivo «hombre organización», regresa en la nueva forma del infinitamente plástico capitalista «creativo». Aquí es importante notar que los dos cambios no están al mismo nivel: el primero se refiere al contenido normativo dentro de la misma forma simbó-

---

[34] Aunque *El símbolo perdido* es verdaderamente una mala novela, hay otras dos características que merece la pena señalar. La primera es que continúa con la des-sexualización de la pareja protagonista que ya estaba presente en *El código Da Vinci:* no sucede nada, no hay ninguna tensión erótica entre Robert Langdon y la heroína (Deborah Solomon); es como si todas las cosas extraordinarias que se producen rellenaran esa grieta que hay en el centro de la novela. La segunda es que, incluso más que en la anterior novela de Brown, *El símbolo perdido* establece las coordenadas del nuevo género de *thriller* religioso, que alterna entre la tensa acción y las explicaciones históricas de aficionados.

[35] F. David Peat, *Synchronicity: The Bridge Between Nature and Mind,* Nueva York, Bantam, 1987, p. 3.

[36] D. Pinchbeck, *2012,* Nueva York, Jeremy P. Tarcher / Penguin, 2007, p. 213.

[37] *Ibid.,* p. 392.

lica (del Ego-Ideal y del ideal-ego), mientras que el segundo cambio abandona la propia forma de la Ley simbólica, reemplazándola con un vago mandamiento del superego. ¿Se encuentra ahí un «cuarto espíritu» del capitalismo, un espíritu que repetiría el paso de lo individual a lo colectivo, de la ética protestante al hombre-organización, pero a nivel del «tercer espíritu», es decir, que hiciera al «tercer espíritu» lo que el «segundo espíritu» hizo al primero? Se podría decir que, de hecho, este «cuarto espíritu» ya no es un espíritu del capitalismo, sino un nombre (uno de los nombres) del comunismo. He aquí una versión espiritualista-Nueva Era del nuevo orden social que se espera que surja como un efecto secundario del más profundo cambio espiritual:

> Si estamos transitando desde estados-nación a un Estado noosférico, nos podemos encontrar explorando la clase de organización social no jerárquica –un «orden sincrónico» basado en la confianza y la telepatía– que los hopi y otros grupos aborígenes han utilizado durante milenios. Si de nuestro actual caos se puede autoorganizar una civilización global, estará fundada en la cooperación en vez de en la competencia, donde el que gana se lleva todo; en lo suficiente más que en el exceso, en la solidaridad comunal más que en el elitismo individualista, reafirmando la sagrada naturaleza de toda vida terrenal[38].

Si rascamos su capa espiritualista, ¿no traduce esta descripción una cierta clase de comunismo? Entonces, ¿cómo librarse de esa capa? El mejor antídoto contra la tentación espiritualista es tener presente la lección básica del darwinismo: la absoluta contingencia de la naturaleza. ¿Por qué están muriendo masivamente las abejas, especialmente en Estados Unidos, donde, según algunas fuentes, la mortalidad ha alcanzado al 80 por 100 de su población? Esta catástrofe podría tener un devastador efecto sobre nuestro suministro de alimentos: alrededor de un tercio de la dieta humana procede de plantas polinizadas por insectos y la abeja es responsable del 80 por 100 de esa polinización. Así es como se puede imaginar un posible desastre global: no hace falta ningún *big bang,* solamente una interrupción a pequeña escala con devastadoras consecuencias globales. Tampoco se puede decir que lo que tenemos que hacer es llevar de nuevo la situación a su equilibrio natural. ¿A qué equilibrio? ¿Qué pasa si las abejas de Estados Unidos y Europa ya se han adaptado a un cierto grado y a un cierto modo de contaminación industrial?

Hay un aire de misterio en el colapso de la población de abejas: aunque está sucediendo lo mismo simultáneamente por todo el mundo (desarrollado), las investigaciones locales apuntan a diferentes causas: a los efectos venenosos de los pestici-

[38] *Ibid.*, p. 394.

das sobre las abejas, a su pérdida de orientación espacial provocada por las ondas electrónicas de nuestras máquinas de comunicación, etc. Esta multiplicidad de causas hace que el vínculo entre causa y efecto sea incierto; y, como nos enseña la historia, siempre que hay una brecha entre causa y efecto surge la tentación de buscar un Significado más profundo: ¿qué pasaría si por debajo de las causas naturales hubiera una profunda causa espiritual? ¿De qué otra forma vamos a explicar la misteriosa sincronicidad de un fenómeno que, desde el punto de vista de las ciencias naturales, está causado por factores diferentes en lugares diferentes? Aquí es donde entra la así llamada «ecología espiritual»: ¿no son las colmenas una cierta clase de colonia de esclavos, campos de concentración donde se explota despiadadamente a las abejas? ¿Así es como la Madre Tierra nos devuelve el golpe por nuestra explotación? El mejor antídoto para esta tentación espiritualista es tener presente que, también en este caso, hay cosas que sabemos que sabemos (por ejemplo, la vulnerabilidad de las abejas ante los pesticidas), cosas que sabemos que no sabemos (por ejemplo, cómo reaccionan las abejas a la radiación ocasionada por el hombre), y también, y por encima de todo, hay desconocimientos desconocidos y desconocimientos conocidos. Habrá aspectos del modo en que interactúan las abejas con su entorno que no solo son desconocidos para nosotros, sino de los que ni siquiera somos conscientes. Y hay muchos «desconocimientos conocidos» que afectan a nuestra percepción de las abejas: todos los prejuicios antropocéntricos que espontáneamente colorean y afectan a nuestro estudio de ellas.

El aspecto más inquietante de este fenómeno es la perturbación causada en lo que Lacan llama «conocimiento en lo real»: el conocimiento «instintivo» que regula la actividad de las plantas y animales. Este oscuro conocimiento puede volverse loco. Cuando el invierno es demasiado cálido, las plantas y los animales confunden la temperatura con una señal de que ha llegado la primavera y empiezan a comportarse en consonancia, volviéndose así no solo vulnerables a las posteriores arremetidas del frío, sino también perturbando todo el ritmo de la reproducción natural. Con toda probabilidad, algo de esto está pasando con las abejas.

Mientras que no podemos tener un pleno dominio de nuestra biosfera, desafortunadamente sí está en nuestra mano el hacerla descarrilar, perturbar su equilibrio hasta tal punto que se descontrole, borrándonos a nosotros en el proceso. Podemos fijarnos en la enorme turbera helada de Siberia occidental (del tamaño de Francia y Alemania juntas), recientemente descubierta: resulta que ha empezado a descongelarse y potencialmente puede arrojar a la atmósfera billones de toneladas de metano, un gas de efecto invernadero 20 veces más potente que el dióxido de carbono. Esto debería considerarse junto al informe de mayo de 2007 de la Facultad de Medicina Albert Einstein donde se dice que los investigadores «han encontrado evidencias de que ciertos hongos tienen otros talentos aparte de su capacidad para descomponer la ma-

teria: la capacidad para utilizar la radioactividad como una fuente de energía para producir alimentos y estimular su crecimiento»[39]. Como señalaba uno de los científicos, ya están circulando ideas sobre cómo la «radiación-masticada por los hongos podría estar en el menú de futuras misiones espaciales. "Ya que la radiación ionizada es habitual en el espacio exterior, los astronautas podrían confiar en los hongos como una inacabable fuente de alimentos para misiones largas o para la colonización de otros planetas"».

En vez de sucumbir al terror ante esta perspectiva, en semejantes casos es cuando hay que mantener una mente abierta respecto a las nuevas posibilidades, teniendo presente que la «naturaleza» es un contingente mecanismo de múltiples facetas, en el que las catástrofes pueden conducir a resultados inesperadamente positivos, como en la película de Robert Altman *Vidas cruzadas,* donde un catastrófico accidente automovilístico provoca una inesperada amistad[40].

Igual que sería un error rechazar el ecologismo como una «religión fundamentalista adoptada por ateos urbanos que buscan llenar una abismal grieta espiritual que asola Occidente»[41], no hay ninguna razón para tratar a los ecoescépticos como si fueran iguales a los negacionistas del Holocausto; hay una doble lección por aprender de ellos sobre el calentamiento global: 1) lo mucho que la ideología recubre las preocupaciones ecológicas; y 2) lo poco que realmente sabemos sobre las consecuencias reales de nuestra actividad sobre el medio ambiente.

Una apertura a la radical contingencia es difícil de mantener, incluso un racionalista como Habermas no puede hacerlo. Su último interés por la religión rompe con la tradicional preocupación liberal por los contenidos humanistas, espirituales y de otro tipo, ocultos en la forma religiosa; ahora lo que le interesa es la propia forma: la gente que *realmente* cree y que está dispuesta a poner sus vidas en juego por esa creencia, desplegando una energía pura y un compromiso que falta en la anémica-escéptica posición liberal; como si el abrazo de semejante compromiso pudiera revitalizar nuestra pospolítica desecación de la democracia. Habermas reacciona aquí ante el mismo problema que Chantal Mouffe con su «pluralismo agonístico»: ¿cómo reintroducir la pasión en la política? Sin embargo, ¿no se encuentra él comprometido en una cierta

---

[39] K. Melville, «Chernobyl Fungus Feeds On Radiation», disponible en www.scienceagogo.com.

[40] Respecto a esta inherente inestabilidad de la naturaleza, la propuesta más consistente la hizo un naturalista alemán ya en la década de los setenta: habida cuenta de que la naturaleza está cambiando constantemente y que las condiciones de la Tierra harán que la supervivencia de la humanidad sea imposible en un par de siglos, el objetivo colectivo de la humanidad no debería ser adaptarse ella misma a la naturaleza, sino intervenir en ella más poderosamente con el ánimo de congelar su cambio, de forma que la ecología de la Tierra permanezca básicamente la misma y permita así que la humanidad sobreviva. Esta extrema propuesta hace visible la verdad de la ecología.

[41] A. Morton, «The Sceptic's Shadow of Doubt», *The Age* (Sidney), 2 de mayo de 2009, p. 4.

clase de vampirismo ideológico, chupando la energía de ingenuos creyentes sin estar dispuesto a abandonar su propia posición básicamente secular-liberal, de manera que la creencia religiosa total queda como una cierta clase de fascinante y misterioso Otro? Pero, como ya mostró Hegel a propósito de la dialéctica de la Ilustración y de la fe en su *Fenomenología del espíritu,* semejante contraposición de los valores formales de la Ilustración con creencias sustanciales-fundamentales es falsa, equivale a una insostenible posición ideológico-existencial. Lo que hay que hacer, por el contrario, es asumir plenamente la identidad de los dos momentos opuestos; que es precisamente lo que hace un apocalíptico «materialismo cristiano», reuniendo el rechazo de la Otredad divina y el elemento de compromiso incondicional.

V Aceptación: la causa recuperada

En 1968, las estructuras caminaban por las calles: ¿volverán a hacerlo de nuevo?

Naturalmente, estas palabras se refieren a la reacción de Jacques Lacan a la conocida pintada antiestructuralista en las paredes de París en Mayo del 68: «Las estructuras no caminan por las calles»; en otras palabras, no se pueden explicar las grandes manifestaciones de estudiantes y obreros del 68 en términos del estructuralismo (por lo que algunos historiadores incluso hablan de 1968 como el año que separa el estructuralismo del postestructuralismo, este último, eso dicen, mucho más dinámico y abierto a intervenciones políticas activas). La respuesta de Lacan era que eso, exactamente, es lo que pasó en Mayo del 68: las estructuras *sí* descendieron a las calles, es decir, los explosivos acontecimientos fueron en última instancia el resultado de un cambio estructural de la textura social y simbólica básica de la Europa moderna; el resultado, en términos lacanianos, del paso desde el discurso del Amo al discurso de la Universidad[1].

La razón que tenía Lacan cuando describía la modernidad como marcada por el ascenso del «discurso de la Universidad» queda manifiesta cuando nos detenemos

[1] Véase J. Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis (Seminario, Libro XVII)*, Nueva York, Norton, 2007. Uno de los grandes eslóganes de la teoría pospolítica moderna es «gobernanza *versus* soberanía»: en vez de un centralizado poder soberano, obtenemos una dispersa red de agentes que toman medidas, imponen regulaciones, etc. En términos lacanianos lo que tenemos aquí es una visión de S_2, la cadena de conocimiento experto, funcionando sin S_1, el Amo-Significante. En otras palabras, la gobernanza es el poder convertido en administración, liberado de su radical responsabilidad; por esto hay que insistir en la soberanía como un aspecto irreducible del poder.

en la frase «servir al pueblo»: no solo el líder se legitima sirviendo al pueblo, el propio rey tiene que reinventar su función como el «más alto servidor del pueblo» (como señaló Federico el Grande). Finalmente, no hay nadie que no «sirva», sino que sea simplemente «servido»: la gente común sirve al Estado o al Pueblo, mientras que el propio Estado sirve a la gente. Esta lógica alcanza su máxima expresión en el estalinismo, donde toda la población sirve: los trabajadores comunes se supone que sacrifican su bienestar en aras de la comunidad, los líderes trabajan día y noche, sirviendo al pueblo (aunque su «verdad» es S_1, el Amo-Significante). La entidad a la que se sirve, el Pueblo, no tiene ninguna existencia sustancial positiva: es el nombre para el abismal Moloch al que sirve todo individuo existente. El precio de esta paradoja es, naturalmente, un nuevo conjunto de paradojas autorreferenciales; la gente, como individuos, sirve ella misma como el Pueblo, sus Líderes representan directamente su interés universal como Pueblo, y así sucesivamente.

En su fragmento «Mensajeros», Kafka proporciona un atisbo del mundo sin un Amo-Significante:

> Se les dio la oportunidad de elegir entre convertirse en reyes o en los mensajeros de los reyes. Como si fueran niños, todos querían ser mensajeros; como resultado, solo hay mensajeros. Galopan por todo el mundo gritando mensajes que, ya que no hay reyes, han perdido su significado. De buena gana pondrían fin a su miserable existencia, pero no se atreven debido a su juramento del cargo.

¿No sería refrescante encontrar individuos ingenuamente dispuestos a adoptar la posición del Amo, afirmando simplemente: «¡Yo *soy* aquel a quien servís!», sin que esta posición del Amo estuviera alienada en el conocimiento de sus Líderes-Sirvientes?

La sucinta fórmula crítica de Lacan respecto a los gloriosos acontecimientos de Mayo del 68 era «la verdad se declara en huelga *[la vérité fait la grève]*»: «Con el peso de la verdad sobre nosotros en cada instante de nuestra existencia, es una suerte tener solamente una relación colectiva con ella»[2]. Era como si, en una extraña versión de la inversión que caracteriza el *point de capiton,* las series de verdades con las que cada uno tiene que luchar, los síntomas individualizados, fueran cambiadas por una gran Verdad colectiva: yo sigo a la Verdad y no tengo que tratar con otras verdades. Esta Verdad colectiva, naturalmente, no es verdad en absoluto; en ella la verdad está en huelga, la adecuada dimensión de la verdad queda suspendida. Esa situación no podía durar, y tenemos que considerarnos afortunados de que el nuevo poder que surgió después del colapso de esta Verdad (el triunfante regreso de De Gaulle una vez que pasó la euforia; el viejo-nuevo Amo que, como señaló Lacan, los

[2] J. Lacan, *Le Séminaire XVI; D'un autre à l'Autre,* París, Editions du Seuil, 2006, p. 289.

histéricos revolucionarios querían y obtuvieron) no fuera más tiránico que el precedente (como sucedió con la Revolución francesa y la Revolución de Octubre, una vez que se desvaneció el entusiasmo): «Esta es la tesis liberal de Lacan, y era un *tour de force* conseguir presentarla ante unos estudiantes que estaban muy lejos de esa perspectiva»[3]. Miller tiene razón: la tesis de Lacan es, efectivamente, liberal, en el preciso sentido de que oblitera lo Real que se encuentra en el nivel colectivo. Aquí lo político como tal queda devaluado como un dominio de identificaciones imaginarias y simbólicas; por definición, supone una falta de reconocimiento. La premisa básica del liberalismo es el nominalismo de la verdad: la verdad es individual, lo social solamente puede proporcionar un marco neutral para la interacción y autorrealización de los individuos. Sin embargo, ¿qué pasaría si lo colectivo no fuera simplemente el nivel de las identificaciones imaginarias y simbólicas? ¿Qué pasaría si, en él, encontráramos lo Real de los antagonismos?

Además, la explosión del 68, ¿fue realmente el paso del discurso del Amo al discurso de la Universidad? ¿No fue, más bien, la crisis de determinada forma del discurso de la Universidad, de la forma francesa «republicana» que había sido dominante desde la Revolución francesa? Aquí la figura de Hegel resulta decisiva. Hegel es, por un lado, la primera figura del discurso de la Universidad; durante los últimos años de su vida fue profesor en Berlín, en la universidad reorganizada por Humboldt como la primera universidad moderna –todas las grandes universidades anteriores (la Sorbona, Oxford) todavía estaban ancladas en el discurso teológico–. Por el otro, Hegel todavía no es una figura completa del discurso de la Universidad: lo que en Hegel resiste ese discurso es su noción central del Conocimiento Absoluto, que es completamente incompatible con el abierto espíritu explorador del discurso de la Universidad; no sorprende que la totalidad de la modernidad postidealista se defina a sí misma a través de esta oposición a Hegel, como una manera específica de negar la «absurda» posición del Conocimiento Absoluto[4].

¿Tenía entonces razón Lacan al conceptualizar este cambio como una transición desde el discurso del Amo al discurso de la Universidad? ¿Sabía que el discurso de la Universidad caracteriza la básica estructura discursiva que subyace en la modernidad como tal, en las sociedades postradicionales que, sin depender ya de una indiscutida autoridad del Amo, exigen que toda autoridad esté justificada ante el tribunal de la Razón? ¿No designaba Lacan a la Unión Soviética –un país con una autoridad jerár-

---

[3] J.-A. Miller, «A Reading of the Seminar *From an other to the Other* II», *lacanian ink* 30, p. 16.

[4] La pregunta clave es: ¿el Conocimiento Absoluto de Hegel es realmente un remanente teológico-metafísico, o señala el hecho de que, debido a su lugar en el intersticio entre dos épocas, Hegel fue capaz de ver y articular algo que inmediatamente después, con el ascenso de los grandes antiidealistas (Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Kierkegaard), de nuevo se hizo invisible?

quica-administrativa-central como el que más– como la más pura encarnación-representación del discurso de la Universidad? Lo que realmente sucedió después de Mayo del 68 fue el ascenso de un nuevo «espíritu del capitalismo»: la jerárquica estructura fordista de producción fue gradualmente abandonada y sustituida por una forma de organización basada en una red, fundada en la iniciativa del empleado y en la autonomía respecto al lugar de trabajo. En lugar de una cadena de mando jerárquicamente centralizada, ahora había redes con una multitud de participantes que organizaban el trabajo en forma de equipos o proyectos dirigidos a la satisfacción del cliente, junto a una movilización general de los trabajadores gracias a la visión de sus líderes. Este nuevo «espíritu del capitalismo» recuperó triunfantemente la retórica igualitaria y antijerárquica de 1968, presentándose a sí mismo como una exitosa revuelta libertaria contra las opresivas organizaciones sociales del capitalismo empresarial *y* del «socialismo realmente existente»[5].

En un análisis más detenido probablemente debamos distinguir entre las dos fases de este «capitalismo cultural», como pone de manifiesto un cambio en la lógica de la publicidad. En las décadas de los ochenta y los noventa predominaba la referencia directa a la autenticidad personal o a la calidad de la experiencia, sin ninguna coloración ideológica directa, mientras que en la década posterior se puede observar la creciente movilización de los motivos socioideológicos (la ecología, la solidaridad social): la experiencia a la que se hace referencia es la de ser parte de un gran movimiento colectivo, la preocupación por la naturaleza y los enfermos, los pobres y los despojados, de hacer algo por ayudar. TOMS Shoes, una compañía fundada en 2006, proporciona un ejemplo de este «capitalismo ético» llevado a su extremo. La política de la compañía descansa

> en una simple premisa: con cada par de zapatos que compres TOMS dará un par de zapatos nuevos a los niños necesitados. Uno por Uno. Utilizar la capacidad adquisitiva de los individuos en beneficio de un bien mayor es lo que nosotros representamos [...] De los seis billones de habitantes del planeta, cuatro viven en condiciones inconcebibles para muchos. Demos un paso hacia un mañana mejor[6].

El lema de «Uno por Uno» proporciona la clave para desvelar el mecanismo ideológico que sustenta a TOMS Shoes; la misma relación entre consumismo egoís-

---

[5] Para un análisis más detallado de este «capitalismo cultural» véase S. Žižek, *First as Tragedy, Then as Farce,* Londres, Verso, 2009 [ed. cast.: *Primero como tragedia, después como farsa,* Madrid, Akal, 2011], donde me apoyo en L. Boltanski y E. Chiapello, *The New Spirit of Capitalism,* Londres, Verso, 2005.

[6] Véase tomsshoes.com. Debo esta referencia a Ryan Hatch.

ta y caridad altruista se convierte en una relación de intercambio; el pecado del consumismo (comprar un par de zapatos nuevos) se purga y así queda borrado por la conciencia de que alguien, que realmente necesita unos zapatos, recibe un par gratis. El proceso alcanza su clímax: el mismo acto de participar en la actividad consumista se presenta simultáneamente como la participación en la lucha contra los males causados en última instancia por el consumismo capitalista.

Si se interpreta *logos,* a la manera heideggeriana, como la primordial «reunión» del sentido que abre un mundo, entonces se puede realmente interpretar el *logo* de una gran compañía como la última etapa del *logos:* un logo no es simplemente un signo que designa ciertas propiedades o cualidades, «reúne» una multiplicidad de significados en un solo Nombre y así «abre» todo un mundo. *Levi's* no solo señala las supuestas propiedades de un par de pantalones vaqueros: sostiene todo un mundo de significado(s) que proporciona el telón de fondo sobre el que experimentamos lo que es usar vaqueros, el «mundo» que llega al usar vaqueros.

La densidad semántica, la carga-excedente de significado que soporta nuestra vida diaria se está volviendo cada vez más palpable: ni siquiera puedes tomar una taza de café o comprarte unos zapatos sin que se te recuerde que tu acción está sobredeterminada por la ecología, la pobreza, etc. Pepsi Cola ha llevado la manipulación de este excedente humanitario a un inesperado nivel de reflexividad: a los consumidores no solo se les promete que parte de los beneficios de la compañía se destinarán a causas humanitarias y de otro tipo, incluso se les piden ideas sobre cómo gastar el dinero y después se les ofrece la oportunidad de votar sobre qué idea se llevará a la práctica:

> La razón de Pepsi siempre ha sido refrescar. Pero ¿qué pasaría si en lugar de solo refrescar a la gente Pepsi ayudara a refrescar el mundo? [...] Si tienes alguna idea de cómo hacer que el mundo sea un lugar mejor –ya sea ahorrar algo, crear algo o establecer algo–, queremos que nos lo cuentes. Después puedes votar para decidir cuáles son las mejores ideas. Nosotros otorgaremos millones de dólares de los fondos de subvención de Pepsi para llevar a la práctica las ideas ganadoras[7].

El excedente se abre así a nosotros, los consumidores: según consumimos, también recibimos la «libertad de elección» para expresar nuestro compromiso ideológico preferido.

Lo que aquí hay que evitar a toda costa son las generalizaciones fáciles, que aceptan el núcleo ideológico de semejante autopercepción del consumidor como un fiel reflejo de la sociedad contemporánea, y que así contribuyen a confundir distinciones clave

[7] Anuncio en p. 6D de *USA Today,* 10 de noviembre de 2009.

como la siguiente: «Ya no vivimos en un mundo de amos y esclavos, de capitalistas y proletarios, o ciudadanos, sino en un mundo de consumidores, ya sean reales o virtuales»[8]. En vez de ello debemos analizar cómo esos aspectos del 68 que fueron integrados con éxito por la ideología capitalista hegemónica actualmente pueden ser (y son) movilizados no solo por los liberales, sino también por la derecha contemporánea en su lucha contra cualquier forma de «socialismo». Aquí resulta emblemático el tema de la «libertad de elección» y el papel central que ha tenido en la resistencia contra la reforma de la sanidad del presidente Obama en Estados Unidos.

El 11-S señaló el fin de cierta posmodernidad asociada con la feliz década clintoniana de los noventa, la era de la ironía y de la corrección política. Después del 11-S por todas partes había señales del regreso de las «grandes» ideologías; surgieron nuevas causas, desde el populismo de izquierdas en América Latina a las movilizaciones antioccidentales árabes; y el mismo proceso es perceptible en el propio Occidente. Hegel remarcó que el mal puede residir en la misma mirada que percibe el mundo a su alrededor como impregnado por el mal. Si pensamos en el fundamentalista religioso que ve signos de pecado y corrupción en todas partes de la sociedad moderna, ¿no está el verdadero mal en su propia mirada de sospecha? ¿No se encuentra el verdadero mal en esa actitud de ceguera total frente a los logros de las modernas sociedades permisivas seculares, desde los derechos de la mujer a la tolerancia religiosa y la lucha contra el racismo? La observación de Hegel se aplica, sin duda, a Sarah Palin, quien, en un comentario *online* el 7 de agosto de 2009, calificaba el plan sanitario de Obama de «directamente maligno»: «La América que conozco y amo no es una donde mis padres o mi niño con síndrome de Down tendrán que sentarse frente al "jurado de la muerte" de Obama para que sus burócratas puedan decidir, basándose en el juicio subjetivo de su "grado de productividad en la sociedad", si son merecedores de asistencia sanitaria». La afirmación republicana estándar de que los planes de reforma conducirán al racionamiento, con el gobierno determinando cuáles son los procedimientos médicos de los que puede disponer un paciente, se complementa con el condimento adicional de la fantasía ideológica: la imagen de los «jurados de la muerte» de Obama, que deciden de forma auténticamente estalinista quién vive y quién muere, imponiendo los criterios del «nivel de productividad». Sin embargo, más allá de las ridículas idiosincrasias de la «guerra cultural» conservadora, merece hacer una observación más general sobre la libertad de elección.

Algunos de nosotros recordamos las infames diatribas comunistas contra la libertad burguesa, meramente «formal»: a pesar de lo absurdas que eran, hay una pizca de verdad en la distinción entre libertad «formal» y «real». La libertad «formal» es esa libertad de elegir *dentro* de las coordenadas de las relaciones de poder existen-

[8] G. Wajcman, «Intimate Extorted, Intimate Exposed», *Umbr(a)* 2007, p. 49.

tes, mientras que la libertad «real» surge cuando podemos cambiar las mismas coordenadas de nuestras elecciones. El directivo de una empresa en crisis tiene la «libertad» para despedir al trabajador A o al B, etc., pero no tiene libertad para cambiar la situación que impone esta elección sobre él. En el momento en que nos aproximamos de esta manera al debate sobre la sanidad, la «libertad de elección» aparece bajo una luz diferente. Lo cierto es que una gran parte de la población se librará de la dudosa «libertad» de preocuparse sobre quién cubrirá sus costes médicos, de la «libertad» de encontrar su camino a través de la intrincada red de decisiones financieras y de otro tipo. Siendo capaces de dar por garantizada la sanidad básica –contar con ella como se cuenta con el suministro de agua o electricidad, sin preocuparse de elegir una compañía de agua o de electricidad–, simplemente ganarán tiempo y energía que dedicar a otras cosas. Una elección adicional impuesta puede afectar al conjunto de circunstancias que forman la condición-base de la libertad y, así, puede disminuir nuestra verdadera libertad de elección. La libertad y la regulación no son opuestas: somos realmente capaces de hacer elecciones libres solo porque un espeso fondo de regulaciones sostiene esta libertad, porque podemos confiar en el hecho de que hay alguna clase de gobierno de la ley al que recurrir si somos atacados o robados, porque podemos esperar con razonable certeza un mínimo de civismo cuando interactuamos con otros, etc. *Y* también porque podemos confiar en una sanidad garantizada y así no tenemos que preocuparnos constantemente por la enfermedad... La lección que aprender es que la libertad de elección solo funciona cuando una compleja red de condiciones legales, educativas, éticas, económicas y demás forman un invisible y espeso telón de fondo para el ejercicio de nuestra libertad. Por esto, como una contraposición a la ideología de la elección, países como Noruega deberían considerarse como modelos: aunque todos los principales agentes respetan un acuerdo social básico y se aprueban ambiciosos proyectos sociales con un espíritu de solidaridad, la productividad y el dinamismo siguen alcanzando niveles extraordinariamente elevados, negando rotundamente la lógica común de que semejante sociedad debería estar estancada.

La manipulación ideológica extrema de la idea de la «libertad de elección» se puede relacionar con la manera en que la ideología anticonsumista popular se ha estado ocupando recientemente del tema de la pobreza, presentándolo realmente como una cuestión de elección personal. Hay multitud de libros y artículos en revistas de estilos de vida en los que se nos aconseja «abandonar el consumismo» y adoptar un modo de vida libre de la compulsión por poseer las últimas novedades. El sesgo ideológico aquí es evidente: presentando la pobreza como una elección (libre) se explica en términos psicológicos lo que es una difícil situación social objetiva. El antiguo presidente esloveno Janez Drnovšek, un frío tecnócrata convertido en un tonto autodidacta de la Nueva Era, solía contestar las cartas de la gente en un sema-

nario popular. En una de ellas, una señora mayor se quejaba de que con la minúscula pensión que recibía no podía comer carne o viajar; la respuesta del presidente era que ella debía estar contenta con su situación: la comida sencilla, sin carne, es más saludable y, en vez de dedicarse a hacer turismo, podía embarcarse en un viaje interior espiritualmente mucho más gratificante, la exploración de su verdadero Yo[9].

Por lo tanto, no es suficiente con variar el tema estándar de la crítica marxista: «Aunque supuestamente vivimos en una sociedad de elecciones, las elecciones que se nos presentan son realmente triviales, y su proliferación enmascara la ausencia de verdaderas elecciones, de unas elecciones que cambiarían las características básicas de nuestras vidas...». Aunque esto sea cierto, el problema es, más bien, que estamos obligados a elegir sin tener a nuestra disposición la clase de conocimiento que nos permitiría hacer una elección adecuada; más exactamente, lo que nos hace incapaces de actuar no es el hecho de que nosotros «todavía no sabemos lo suficiente» (por ejemplo, sobre si la industria humana es realmente responsable del calentamiento global, etc.), sino, por el contrario, el hecho de que sabemos demasiado, *mientras que no sabemos qué hacer* con esta masa de conocimiento inconsistente, sin saber cómo subordinarlo a un Amo-Significante. (La crisis ecológica es paradigmática aquí.) Esto nos lleva a la tensión entre S_1 y S_2: la cadena del conocimiento ya no está totalizada / anudada por Amos-Significantes. El crecimiento exponencial, incontrolable, del conocimiento científico funciona en el modo de un impulso acéfalo, y este empuje-hacia-el-conocimiento desata un poder que no es el del dominio: un poder adecuado para el ejercicio del conocimiento como tal. La Iglesia siente esta falta, y se ofrece con entusiasmo como el Amo que garantizará que la explosión del conocimiento científico permanezca dentro de «límites humanos» y no nos aplaste; naturalmente, una vana esperanza.

Hace algún tiempo, Ulrich Beck desplegó la noción de «sociedad de riesgo», centrándose en cómo nuestra posición subjetiva fundamental ha pasado de «tengo hambre» a «tengo miedo»[10]. Lo que actualmente genera miedo es la falta de transparencia causal de las amenazas que se suponen: no tanto la trascendencia de las causas, como su inmanencia (no sabemos hasta qué punto somos nosotros los que ocasionamos el peligro). No estamos impotentes frente a algún Otro divino o natu-

---

[9] Lo que pierde semejante enfoque ideológico es cómo el «consumismo» está en última instancia condicionado por la constante expansión de la circulación del propio capital. Para estimular a la industria del automóvil y contrarrestar así la ralentización económica, el gobierno alemán aprobó una medida por la que se entregan 2.000 euros a los que tengan un coche de más de diez años y quieran comprar uno nuevo, un acto de fomento del consumismo que se opone claramente a la prudencia medioambiental.

[10] Véase U. Beck, *Risk Society,* Londres, Sage Publications, 1992 [ed. cast.: *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad,* Barcelona, Paidós, 2002].

ral; nos estamos volviendo demasiado poderosos, sin llegar a entender nuestro propio poder. Los riesgos afloran por todas partes, y confiamos en los científicos para que se ocupen de ellos. Pero ahí se encuentra el problema: los científicos / expertos son los sujetos que supuestamente saben, pero no saben. El devenir científico de nuestras sociedades tiene una inesperada característica doble: mientras que confiamos cada vez más en expertos, incluso en los dominios más recónditos de nuestra experiencia (la sexualidad y la religión), esta universalización solamente transforma el campo del conocimiento científico en un inconsistente y antagonista no Todos. La vieja división platónica entre el pluralismo de opiniones *(doxa)* y una única verdad científica universal es reemplazada por un mundo de «opiniones de expertos» en conflicto entre ellas. Y, como siempre sucede, semejante universalización supone la autorreflexividad: como agudamente observa Beck, las amenazas actuales no son primordialmente externas (naturales), sino que son autogeneradas por actividades humanas vinculadas a avances científicos (las consecuencias ecológicas de la industria, las consecuencias psíquicas de la biogenética sin control, etc.). De esta forma las ciencias son simultáneamente la fuente(s) del riesgo (una de ellas), el único medio que tenemos para entender y definir el riesgo, así como la fuente(s) (una de ellas) de afrontar la amenaza, de encontrar una salida[11]; la cita de Wagner *«Die Wunde schliest der Speer nur, der Sie schlug» («la herida solo puede ser cicatrizada por la lanza que la causó»)* adquiere así una nueva relevancia.

La categoría paradigmática que revela esta impotencia de la ciencia, mientras que simultáneamente la cubre con una engañosa cortina en forma de la garantía de los expertos, es la del «valor límite»: ¿cuánto más podemos contaminar todavía nuestro entorno sin superar el límite?, ¿cuánto combustible fósil podemos quemar?, ¿cuánta cantidad de una sustancia venenosa hace falta para amenazar a nuestra salud? (o, en versión racista, ¿cuántos extranjeros puede integrar nuestra comunidad sin que perdamos nuestra identidad?), etc. Aquí, el problema evidente es que, gracias a la no transparencia de la situación, todo «valor límite» tiene el aspecto de una ficción, de una arbitraria intervención simbólica en lo real; ¿podemos estar realmente seguros de que el nivel de azúcar en sangre prescrito por los médicos es el correcto, de manera que superándolo corremos peligro y por debajo estamos a salvo? ¿No son más bien los «valores límite» casos de lo que Thomas Schelling llamó «puntos focales»? Según Schelling, las interacciones humanas reales no están gobernadas solamente por cálculos puramente estratégicos (que pueden ser formalizados), sino por puntos focales que son «invisibles bajo una formulación matemática del proble-

[11] Incluso si culpamos del calentamiento global a la civilización científico-tecnológica, todavía necesitamos a la misma ciencia no solo para definir el alcance de la amenaza, sino a menudo incluso para percibirla: el «agujero en la capa de ozono» solamente lo pueden ver en el cielo los científicos.

ma. Schelling no pensaba que la teoría de juegos fuera inútil, simplemente que la mayoría de las interacciones humanas estaban tan saturadas de ambigüedad que estos puntos focales podían ser la guía final de lo que podía o debía suceder»[12]. El ejemplo más conocido que ponía Schelling es el siguiente: acuerdo con un amigo reunirme con él al día siguiente en Nueva York, pero debido a un fallo de las comunicaciones ninguno de nosotros sabe a qué hora y dónde hemos quedado. Cuando Schelling preguntó a sus estudiantes qué hacer, la mayoría sugirió ir al reloj de la Estación Central a mediodía; siendo ese el punto de encuentro que se ha impuesto como el más «obvio» (para una persona de nuestra cultura, naturalmente), independientemente de todos los cálculos estratégicos. El razonamiento es más complejo de lo que puede parecer: cuando busco el punto focal, no trato simplemente de adivinar cuál será el punto más obvio para ambos; la pregunta a la que trato de responder es «¿qué espero que el otro espere que espere yo de él?». Cuando voy al reloj de la Estación Central a mediodía, lo hago así porque espero que mi amigo espere que yo espero que él vaya. En las negociaciones, el «punto focal» puede ser un compromiso «irracional» (en el sentido de que no está basado en ningún cálculo estratégico racional) que concreta un rasgo no negociable: para el Estado de Israel, el control de todo Jerusalén es «no negociable»; frente a negociaciones salariales, un dirigente sindical anuncia que nunca se conformará con menos del 5 por 100 de subida, etc. Aunque, naturalmente, siempre hay maneras de llegar a un compromiso manteniendo la letra del propio compromiso (por ejemplo, el sindicalista puede aceptar que la subida del 5 por 100 sea gradual, aplicada a lo largo de cinco años), semejante compromiso eleva los riesgos: no se puede abandonar la letra del compromiso sin «quedar mal». Al contrario que el razonamiento puramente estratégico, semejante compromiso no es psicológico, sino propiamente *simbólico:* es «performativo», basado en sí mismo («¡lo digo porque lo digo!»), y podemos ver claramente cómo el «valor límite» es en última instancia solamente un caso del «punto focal» de Schelling, que es otro nombre para lo que Lacan llamó el «punto de anudamiento», y más tarde el Amo-Significante.

¿Pero el paso del discurso del Amo al de la Universidad –o de un «espíritu del capitalismo» a otro– fue todo lo que realmente sucedió en los acontecimientos del 68, de forma que el embriagado entusiasmo por la libertad era solamente un medio de reemplazar una forma de dominación por otra? (Recordemos el desafío de Lacan a los estudiantes: «Sois histéricos que piden un nuevo amo. Lo tendréis». Más probablemente, el 68 no fue un acontecimiento único, sino un acontecimiento ambiguo, en el que diferentes tendencias políticas lucharon por la hegemonía. Esto explicaría el hecho de que aunque los acontecimientos de mayo fueron apropiados por la ideología dominante

[12] T. Harford, *The Logic of Life,* Londres, Abacus, 2009, p. 53.

como una explosión de libertad sexual y de creatividad antijerárquica, Nicolas Sarkozy pudiera decir en la campaña electoral de 2007 que su gran tarea era ayudar a Francia a superar finalmente el 68. (No habría que perder la ironía de esta observación: el hecho de que Sarkozy, con sus estallidos de payaso y su matrimonio con Carla Bruni, hubiera llegado a la presidencia, es en sí mismo un efecto de los cambios de costumbres provocados por Mayo del 68.) De este modo tenemos «su» y «nuestro» Mayo del 68, este último –el vínculo entre las protestas de los estudiantes y las huelgas de los obreros– en buena parte olvidado en la actualidad.

Si entonces, como afirma Badiou, Mayo del 68 fue el fin de una época que señaló (junto a la Revolución Cultural China) el agotamiento final de la gran serie político-revolucionaria que empezó con la Revolución de Octubre, ¿dónde nos encontramos hoy en día? Si consideramos nuestra difícil situación desde la perspectiva del 68, el análisis debe estar guiado por la perspectiva de una alternativa radical al capitalismo democrático-parlamentario: ¿estamos obligados a retirarnos y a actuar desde diferentes «lugares de resistencia», o todavía podemos imaginar una intervención política más radical? Este es el verdadero legado de Mayo del 68, en cuyo centro estaba el rechazo del sistema liberal-capitalista, un *no* a su totalidad que donde mejor se condensa es en la fórmula *Soyons réalistes, demandons l'impossible!* La verdadera utopía es la creencia de que el sistema global existente puede reproducirse indefinidamente; la única manera de ser verdaderamente «realista» es pensar lo que, dentro de las coordenadas de este sistema, no puede parecer otra cosa que imposible. ¿Cómo nos tenemos que preparar para este cambio radical, cómo tenemos que poner sus bases? Lo menos que podemos hacer es buscar huellas del nuevo colectivo comunista en los movimientos sociales o incluso artísticos ya existentes. Lo que por ello se necesita hoy en día es una refinada búsqueda de «señales que vienen del futuro», de indicaciones de este nuevo cuestionamiento radical del sistema. Aquí podemos contar con algunos aliados inesperados.

El 8 de marzo de 2008, a las 14:55 exactamente, 3.000 personas en la plaza del Trocadero de París repentinamente se quedaron quietas como estatuas, repitiendo un evento que un par de meses antes se había producido en Nueva York, cuando un número mayor de personas participaron en una «helada» en la Estación Central[13]. Se trataba de «poner a la magia de nuevo en la ciudad»: «Mostrar que se puede ocupar un espacio urbano de una forma alternativa, muy diferente al propósito para el que fue diseñado [...] Es una manera muy instintiva de estar juntos sin necesariamente conocerse, o de no compartir otra cosa que un momento excepcional»[14]. Los instigadores de estos eventos son totalmente conscientes de que estos actos, pla-

[13] A. Couder, «We Own the Streets», *Aéroports de Paris Magazine,* 04/08, pp. 16-20.

[14] Francoise Bellanger, de Transit Consulting, citado en *ibid.*

neando como lo hacen entre la protesta y la payasada, pertenecen a un espacio postizquierda: «Queremos mostrar que es posible ocupar un espacio público de una manera radical y amena, sin quebrantar realmente la ley»[15]. Esta estrategia de interrumpir el suave flujo de nuestra participación en las rutinas de la vida diaria también puede asumir formas más radicales: en Los Ángeles, grupos de artistas digitales y técnicos se las arreglaron para que todas las trasmisiones de audio y vídeo de una limitada área residencial quedaran cortadas y después filmaron a sus perplejos habitantes cuando salían al exterior sin saber qué hacer, desconectados de su diaria inyección de droga mediática. (Desde luego, es fácil imaginar la posible recuperación de estos fenómenos por parte del *establishment:* un directivo posmoderno, por ejemplo, que anima a sus empleados para que practiquen un «minuto de protesta» «desconectando» de su trabajo diario para «congelarse», o animándoles a que hagan algo más extravagante, como dar saltos para refrescar sus energías.)

No hay ningún mensaje en semejantes actos, son ejemplos de lo que en la edad de oro del estructuralismo Roman Jakobson llamó la función «fática» del lenguaje, la utilización del lenguaje para mantener una relación social a través de fórmulas ritualizadas como los saludos, el hablar del tiempo y similares sutilezas formales de la comunicación social. Esta es una característica que las muchedumbres «fugaces» comparten con lo que parece ser lo radicalmente opuesto: las explosiones de violencia «irracional» de la muchedumbre. Pero, aunque ambas pueden parecer opuestas –la cruda violencia de coches quemados y muerte contra el inofensivo espectáculo estético–, aquí está funcionando una «identidad de los opuestos» más profunda. Se puede decir que 1968, 1989 y 2005 forman una cierta clase de tríada hegeliana: la revuelta de Mayo del 68 fracasó políticamente (el capitalismo regresó triunfante), pero, en cierto modo, triunfó socialmente (superando por completo la sustancia de las costumbres sociales por medio de la liberación sexual, nuevas libertades individuales, posiciones más sólidas para la mujer, formas pospatriarcales de autoridad, etc.); la revuelta anticomunista de 1989 triunfó políticamente (el comunismo se desintegró realmente), pero perdió socialmente (la nueva sociedad poscomunista, con su combinación de capitalismo salvaje y nacionalismo, no es por lo que luchaban los disidentes). Aquellos que quieren una cierta clase de tregua entre estos dos movimientos políticamente opuestos (el 68 era anticapitalista y crítico de la democracia parlamentaria, mientras que el 89 quería la democracia parlamentaria) normalmente señalan que ambos compartían un subyacente compromiso libertario con la libertad y la creatividad individual contra todas las formas de limitación y opresión social. Sin embargo, desde un punto de vista más radicalmente crítico, hay que considerar problemático este mismo núcleo libertario, situándolo en un compromiso ideológi-

[15] Arthur Lecaro, un portavoz de Aristopunks, citado en *ibid.*

co compartido. El tercer momento son los acontecimientos de 2005, la quema de coches en los barrios periféricos de París, una cierta clase de momento de la verdad de todo el movimiento: la revuelta del 68 fue rápidamente apropiada por la ideología dominante, de modo que en última instancia su efecto fue el derrocamiento no del capitalismo, sino del enemigo del Mundo Libre capitalista, el socialismo realmente existente. En 2005, tenemos lo que queda del 68 una vez que le sustraemos el 89, la realización de su potencial político real: una revuelta puramente irracional, sin ningún programa.

Badiou ha reflexionado sobre el hecho de que vivimos en un espacio social que progresivamente se experimenta como «falto de palabras»[16]. Dentro de semejante espacio, la violencia «sin sentido» es la única forma que puede adoptar la protesta. Incluso el antisemitismo nazi, por muy horrendo que fuera, abría un mundo: describía su crítica situación postulando un enemigo en la forma de la «conspiración judía»; nombraba un objetivo y los medios de alcanzarlo. El nazismo mostraba la realidad de una manera que permitía a sus sujetos adquirir un mapa cognitivo global, que incluía un espacio para su compromiso coherente. Sin embargo, el capitalismo es el primer orden socioeconómico que *des-totaliza el significado:* no hay una «visión capitalista del mundo» global, ninguna «civilización capitalista» propiamente dicha. La lección fundamental de la globalización es, precisamente, que el capitalismo se puede acomodar a todas las civilizaciones, de la cristiana a la hindú o budista, desde Occidente a Oriente. La dimensión global del capitalismo solo se puede formular a nivel de verdad-sin-significado, como lo «real» del mecanismo global del mercado. Por eso el conocido eslogan de Porto Alegre, «otro mundo es posible», es demasiado simplista; no consigue recoger que ahora mismo ya vivimos cada vez menos en lo que se puede llamar un mundo, de manera que la tarea ya no es reemplazar el viejo por uno nuevo, sino... ¿cuál? Las primeras señales se dan en el arte.

Señales del futuro: Kafka, Platonov, Sturgeon, Vertov, Satie

En nuestras vidas hay dos figuras opuestas de la idiotez. La primera es el sujeto (ocasionalmente) hiperinteligente que «no acaba de enterarse», que entiende «lógicamente» una situación, perdiendo sus ocultas reglas contextuales. Por ejemplo, cuando fui por primera vez a Nueva York, un camarero de un café me preguntó: «¿Qué tal?». Malinterpretando la observación como una verdadera pregunta, le contesté con sinceridad («Estoy reventado, tengo desfase horario...») y, naturalmente, me

[16] A. Badiou, «The Caesura of Nihilism», conferencia pronunciada en la Universidad de Essex, 10 de septiembre de 2003.

miró como si fuera un completo idiota. Un caso ejemplar de semejante idiotez era Alan Turing, un hombre extraordinariamente inteligente, pero también un protopsicótico incapaz de seguir implícitas reglas contextuales. En la literatura es difícil ignorar al buen soldado Schwejk, de Jaroslav Hašek, que cuando vio a sus camaradas disparando desde sus trincheras a los soldados enemigos salió corriendo a la tierra de nadie gritando: «¡Dejad de disparar, hay gente al otro lado!». Sin embargo, el arquetipo de semejante idiotez es el ingenuo niño del cuento de Andersen que señala que el emperador está desnudo, pasando por alto el hecho, como señaló Alphonse Allais, de que todos estamos desnudos bajo nuestras ropas.

La segunda e inversa forma de la idiotez es la de aquellos que se identifican por completo con el sentido común, que están totalmente a favor del «gran Otro» de la apariencia. En una extensa serie de figuras –empezando por el coro griego en el papel de risas o lloros grabados, siempre dispuesto a comentar la acción con alguna banal sabiduría– habría que mencionar a los clásicos socios «estúpidos» de los grandes detectives; el Watson de Holmes, el Hastings de Poirot. Estas figuras no sirven solo como el complemento de la grandeza del detective; de hecho, en una de las novelas, Poirot le dice a Hastings que él es indispensable para su trabajo: inmerso en el sentido común, Hastings reacciona a la escena de un crimen de la manera que el asesino, que quería borrar las huellas de su acto, espera que reaccione el público; solamente entonces, al incluir en su análisis esta esperada reacción del «gran Otro», es entonces cuando el gran detective puede resolver el crimen. La grandeza de Kafka se encuentra (entre otras cosas) en su excepcional habilidad para presentar a la primera figura de la idiotez con el disfraz de la segunda figura, como algo enteramente normal y convencional (recordemos el razonamiento extravagantemente «idiota» en el largo debate entre el cura y Joseph K. que sigue a la parábola de la Puerta de la Ley). «Josefina la cantora, o el pueblo de los ratones»[17] es el último relato de Kafka; está escrito inmediatamente antes de su muerte y por ello podría considerarse como su testamento, su última palabra (mientras lo escribía, sabía que se estaba muriendo). ¿Es entonces Josefina la alegoría del destino del propio Kafka como artista? Sí y no. Cuando Kafka estaba escribiendo el relato ya había perdido la voz debido a su inflamada garganta (además, como Freud, estaba sordo para la música). Todavía más importante es el hecho de que, mientras al final del relato Josefina desaparece, el propio Kafka *quería* desaparecer, borrar todas sus huellas después de su muerte (recuérdese su orden a Max Brod para que quemara todos sus manuscritos). Pero la verdadera sorpresa es que lo que obtenemos del relato no es la esperada angustia existencial mezclada con un viscoso erotismo; más bien es la simple historia de Jo-

[17] F. Kafka, «Josephine the Singer, or the Mouse Folk», en *The Basic Kafka,* Nueva York, Pocket Books, 1984, p. 128; disponible en castellano en biblioteca.org.

sefina, la ratita cantante, y su relación con el pueblo de los ratones (la traducción de *Volk* como *gente* en la edición inglesa introduce una injustificada dimensión populista). Aunque Josefina es ampliamente admirada, el narrador (un anónimo «yo») arroja dudas sobre la calidad de su canto:

> ¿Es canto realmente? ¿No es quizá un chillido? Y chillar es algo que todos sabemos hacer, es el verdadero logro artístico de nuestro pueblo, o más bien no un simple logro, sino una expresión característica de nuestra vida. Todos chillamos, pero desde luego a nadie se le ocurre que nuestro chillido sea un arte, chillamos sin pensar en ello, realmente sin darnos cuenta, e incluso hay muchos entre nosotros que son totalmente inconscientes de que chillar es una de nuestras características. Así que, si fuera verdad que Josefina no canta, sino que chilla y que quizá, como me parece a mí por lo menos, su chillido apenas sobrepasa el nivel de nuestro habitual chillido –quizá incluso su fuerza no sobrepase a la de nuestro habitual chillido, mientras que un mero peón del campo puede mantenerlo sin esfuerzo mientras hace su trabajo–, si todo esto fuera cierto, entonces, realmente la supuesta habilidad vocal de Josefina quedaría refutada; pero eso simplemente allanaría el terreno para el verdadero enigma que se necesita resolver, la enorme influencia que tiene.

Como señala el narrador, «su chillido no es un chillido», una frase que no puede evitar recordar el título del famoso cuadro de Magritte, de manera que se puede imaginar un cuadro de Josefina chillando con el título *Esto no es chillar.* El primer tema del relato es el enigma de la voz de Josefina; si no hay nada especial en ella, ¿por qué genera tanta admiración? «¿Qué hay en su voz además de la propia voz?» Como ha señalado Mladen Dolar, su chillido sin sentido (una canción privada de sentido, es decir, reducida a voz-objeto funciona como el *urinoir* de Marcel Duchamp –es un objeto de arte no por alguna propiedad material inherente, sino solamente porque Josefina ocupa el lugar de una artista– en sí misma, ella es exactamente igual a todos los «ordinarios» miembros del pueblo. Aquí, cantar es, de este modo, el «arte de la mínima diferencia»; lo que diferencia su voz de las otras voces es de naturaleza puramente formal[18]. En otras palabras, Josefina es un indicador puramente diferencial: no lleva a su público –el pueblo– ningún contenido espiritual; lo que ella produce es la diferencia entre el «completo silencio» del pueblo y su silencio «como tal», marcado como silencio por medio de su oposición a su canto. Entonces, si la voz de Josefina es igual que la de los demás, ¿por qué se la necesita a ella, por qué se reúne la gente para escucharla? Su chillido-canto es un puro pretexto; en última instancia la gente se reúne por reunirse:

---

[18] Véase el capítulo VII de M. Dólar, *A Voice and Nothing More,* Cambridge, MA, Massachusetts Institute of Technology Press, 2006.

> Ya que chillar es uno de nuestros hábitos inconscientes, se podría pensar que también se oyen chillidos en el auditorio de Josefina; su arte nos hace sentirnos contentos y, cuando estamos contentos, chillamos. Pero su audiencia nunca chilla, se sienta en una quietud como de ratón; como si nos hubiéramos vueltos partícipes de la anhelada paz de la que nuestro propio chillido nos apartaría, permanecemos callados. ¿Es su canto el que nos cautiva, o no es, más bien, la solemne quietud que envuelve a su frágil vocecita?

La última frase reitera el punto clave: lo que importa no es su voz como tal, sino la «solemne quietud», el momento de paz, de retirada del duro trabajo que produce su voz (escucharla). Aquí el contenido sociopolítico es importante: el pueblo de los ratones lleva una vida dura y tensa, difícil de soportar, su existencia es siempre precaria y está siempre amenazada, y el mismo carácter precario del chillido de Josefina funciona como un sustituto para la precaria existencia de todo el pueblo de los ratones:

> Nuestra vida es muy inquieta, cada día nos trae sorpresas, aprensiones, esperanzas y sustos, de forma que sería imposible para un individuo aislado soportarla si no tuviera día y noche el apoyo de sus compañeros, pero, aun así, a menudo resulta muy difícil; frecuentemente miles de espaldas se tambalean bajo una carga destinada a una sola [...] Este chillido, que se eleva cuando todos los demás están entregados al silencio, llega casi como un mensaje de todo el pueblo para cada individuo; el débil chillido de Josefina en medio de las graves decisiones es como la precaria existencia de nuestro pueblo en medio del tumulto de un mundo hostil. Josefina se impone; con su nada de voz, con su nada de técnica, se afirma a sí misma y llega hasta nosotros; nos hace bien pensar en eso.

Josefina «es, así, el vehículo para que la colectividad se afirme a sí misma: ella le devuelve reflejada su identidad colectiva»; se la necesita porque «solo la intervención del arte y el tema del gran artista podía hacer posible captar el anonimato esencial de la gente, que no tiene ninguna sensibilidad por el arte, ninguna reverencia por el artista»[19]. En otras palabras, Josefina «hace que [el pueblo] se reúna en silencio; ¿sería eso posible sin ella? Ella constituye el necesario elemento de exterioridad que permite que surja la inmanencia»[20]. Esto nos lleva a la lógica de la excepción constitutiva del orden de la universalidad: Josefina es el heterogéneo Uno a través del cual se postula como tal (se percibe a sí mismo) el homogéneo Todos del pueblo.

---

[19] F. Jameson, *The Seeds of Time,* Nueva York, Columbia University Press, 1994, p. 125 [ed. cast.: *Las semillas del tiempo,* Madrid, Trotta, 2000].

[20] *Ibid.*

Sin embargo, aquí vemos por qué la comunidad de ratones no es una comunidad jerárquica con un Amo, sino más bien una comunidad «comunista» radicalmente igualitaria; Josefina no es venerada como una carismática Ama o Genio, su público es plenamente consciente de que ella es uno de ellos, así que la lógica no es la del Líder, que con su excepcional posición establece y garantiza la igualdad de sus súbditos (que son iguales en su compartida identificación con el Líder): la propia Josefina tiene que disolver su propia posición en esta igualdad. Esto nos lleva a la parte central del relato de Kafka, la detallada, a menudo cómica descripción de la manera en que Josefina y su público, el pueblo, se relacionan entre sí. Precisamente porque el pueblo es consciente de que la función de Josefina es solamente que ellos se reúnan, la tratan con una igualitaria indiferencia; cuando ella «reclama privilegios especiales (exención del trabajo físico) como compensación por su trabajo o, de hecho, como un reconocimiento de su singular distinción y su irremplazable servicio para la comunidad»[21], su solicitud es rechazada:

> Desde hace mucho tiempo, quizá desde el mismo comienzo de su carrera artística, Josefina ha estado luchando por la exención de todo trabajo diario en consideración a su canto; ella debería estar liberada de toda responsabilidad por ganarse su diaria ración de pan y de verse envuelta en la lucha general por la existencia, la cual –al parecer– debería transferirse sobre el pueblo en su conjunto. Un fácil entusiasta –y los ha habido– podría considerar que lo insólito de esta pretensión, de la actitud espiritual necesaria para formular esa pretensión, tiene una justificación interior. Pero nuestro pueblo sacó otras conclusiones y tranquilamente se negó y tampoco se preocupó demasiado por refutar los supuestos en que se basaba. Josefina sostiene, por ejemplo, que el esfuerzo de trabajar desde luego no es nada en comparación con el esfuerzo de cantar, pero le impide poder descansar lo suficiente después de cantar y recuperarse para seguir cantando, tiene que agotar sus fuerzas por completo y en esas circunstancias nunca puede alcanzar la cima de sus habilidades. El pueblo escucha sus argumentos y no le hace caso. Nuestro pueblo, tan fácil de conmover algunas veces, no se conmueve en absoluto. Su rechazo es algunas veces tan decidido que incluso Josefina se desconcierta, parece someterse, trabaja como es debido, canta lo mejor que puede, pero solo durante un tiempo; entonces, con renovadas fuerzas –para este propósito su fuerza parece inagotable–, vuelve al ataque de nuevo.

Por esto, cuando Josefina desaparece narcisistamente, contando con que su ausencia hará que el pueblo la eche en falta, imaginando cómo la llorarán (como un niño que, sintiendo que no se le quiere lo suficiente, se va de casa, esperando que sus

[21] *Ibid.*, p. 126.

padres le echarán de menos y le buscarán desesperados), equivoca totalmente su posición:

> Josefina es un pequeño episodio en la eterna historia de nuestro pueblo, y el pueblo superará su pérdida. No nos será fácil; ¿cómo se producirán nuestras reuniones en este completo silencio? Sin embargo, ¿no eran silenciosas incluso cuando Josefina estaba presente? ¿Era su chillido real notablemente más fuerte y más vivo de lo que será su recuerdo? ¿Era incluso en vida algo más que un simple recuerdo? ¿No era más bien porque el canto de Josefina ya era pasado, de esa manera perdido, por lo que nuestro pueblo, en su sabiduría, lo valoraba tanto? Por eso, después de todo, quizá no la echaremos tanto de menos, mientras que Josefina, redimida de los pesares terrenales que esperan a los espíritus elegidos, se perderá jubilosa entre la incontable multitud de los héroes de nuestro pueblo, y pronto, ya que no somos historiadores, ascenderá a las alturas de la redención y será olvidada, como todos sus hermanos.

Fredric Jameson tenía razón al interpretar «Josefina» como la utopía sociopolítica de Kafka, su visión de la sociedad comunista radicalmente igualitaria; con la singular excepción de que Kafka, para el que los humanos están marcados para siempre por la culpa del superego, era capaz de imaginar una sociedad utópica solamente entre los animales. Habría que resistir la tentación de proyectar cualquier clase de tragedia sobre la final desaparición y muerte de Josefina: el texto deja claro que, después de su muerte, Josefina «se perderá jubilosa entre la incontable multitud de los héroes de nuestro pueblo». Como observa Jameson:

> Se trata, quizá, del momento cumbre del cuento de Kafka, y en ninguna parte la glacial indiferencia de la Utopía de la democracia se revela más sorprendentemente (revelada en la nada y en la falta de reacción) que en la negativa del pueblo a concederle esa forma de diferencia individual [...] En la medida en que Josefina hace que parezca la esencia del pueblo, también hace que surja esta esencial indiferencia de lo anónimo y de lo radicalmente democrático [...] La utopía es precisamente la elevación desde la que se produce la falta de memoria y el olvido de esta especie; es el anonimato como una fuerza intensamente positiva, como el hecho más fundamental de la vida de la comunidad democrática, y es este anonimato el que en nuestro mundo no (o pre) utópico lleva el nombre y la caracterización de la muerte[22].

Hay que observar cómo a Josefina se la trata como una celebridad, pero una celebridad no fetichizada; sus admiradores son bien conscientes de que no hay nada

[22] *Ibid.*, p. 126-128.

especial en ella, de que es solamente una de ellos. Parafraseando a Marx, ella piensa que la gente la admira porque es una artista, pero en realidad ella es una artista solo porque la gente la trata como tal. Aquí tenemos un ejemplo de cómo, en una sociedad comunista, el Amo-Significante todavía está operativo, pero privado de sus efectos fetichistas; la creencia en sí misma de Josefina es percibida por el pueblo como un narcisismo inofensivo y bastante ridículo, que debe ser discreta pero irónicamente tolerado y sostenido. Así es como habría que tratar a los artistas en una sociedad comunista: deben ser alabados y halagados, pero no deben recibir ningún privilegio material, como la exención del trabajo o raciones especiales de alimentos. En 1852, en una carta a Joseph Weydemeyer, Marx aconsejaba a su amigo cómo tratar a Ferdinand Freiligrath, un poeta que políticamente era comunista:

> Escribe a Freiligrath una carta cordial. No tienes que ser demasiado moderado con los cumplidos, porque todos los poetas, incluso los mejores, son *plus ou moins courtisanes* e *il faut les cajoler; pour les faire chanter.* Nuestro F es un hombre afable, sencillo en su vida privada, que debajo de su verdadera *bonhomie* oculta *un esprit très fin et très railleur;* su emoción es «sincera» y no le hace «acrítico» y «supersticioso». Es un genuino revolucionario y un hombre honesto de la cabeza a los pies y esto se puede decir de pocos hombres. No obstante, cualquiera que sea la clase de *homme* que sea, el poeta necesita la alabanza y la admiración. Creo que el propio género lo requiere. Te digo esto simplemente para señalar que en tu correspondencia con Freiligrath no debes olvidar la diferencia entre el «poeta» y el «crítico»[23].

¿No sucede lo mismo con Josephine? Cualquiera que sea la clase de *femme* que sea, la artista necesita la alabanza y la admiración: el propio género lo requiere, realmente, poniéndolo en buenos términos estalinistas: *Josefina, la artista del pueblo de la República Soviética de los ratones...*

Entonces, ¿a qué se parecería una cultura comunista?

La primera lección de la «Josefina» de Kafka es que tenemos que apoyar una forma descaradamente total de inmersión en el cuerpo social, una compartida escenificación social ritualista que traumatizaría a todos los buenos liberales por su «totalitaria» intensidad; algo a lo que Wagner apuntaba en sus grandes escenas ritualistas al final de los actos I y III de *Parsifal.* Como *Parsifal,* un concierto de la banda de rock Rammstein (por ejemplo, el celebrado en el estadio de Nîmes el 23 de julio de 2005) también debería llamarse *Bühnenweihfestpiel* («un sagrado festival de la escenificación»), que es «el vehículo para la afirmación en sí misma de la colectividad»[24]. Aquí hay que abando-

---

[23] K. Marx y F. Engels, *On Literature and Art,* Moscú, Progress Publishers, 1976, p. 398.

[24] F. Jameson, *The Seeds of Time,* cit., p. 125.

nar todos los prejuicios individualistas-liberales; sí, cada individuo debe estar plenamente inmerso en la multitud, abandonando alegremente su distanciamiento crítico. La pasión debe obliterar todo razonamiento, el público debe seguir el ritmo y las órdenes de los líderes en el escenario, la atmósfera debe ser completamente «pagana», una inextricable mezcla de lo sagrado y lo obsceno, etc. De esta manera, el mismo acto de sobreidentificación con los *sinthomes* «totalitarios» suspende su articulación en un espacio ideológico propiamente «totalitario».

Hagamos una vez más un rodeo por el cine. Una manera segura de identificar a un, o a una, pseudointelectual medio culto es a través de su reacción ante la conocida escena de la película de Bob Fosse *Cabaret,* cuando en el exterior de una taberna de pueblo la cámara muestra la cara de un joven hombre rubio en primer plano: empieza a cantar sobre cómo poco a poco se despierta la naturaleza, cómo los pájaros han empezado a trinar, etc. La cámara se mueve hacia dos de sus amigos, que se unen a la canción; entonces, todos los huéspedes de la posada se les unen y el canto se vuelve más y más apasionado, la letra describe cómo la patria debería también despertarse, hasta que, finalmente, vemos en el brazo del cantante un brazalete con la esvástica. La reacción pseudointelectual es algo como: «Solo ahora, viendo esta escena, entiendo lo que era el nazismo, cómo se apoderó del alma de los alemanes». La idea subyacente es que el crudo impacto emocional de la canción explica la fuerza de atracción del nazismo y así nos cuenta, más que cualquier estudio de la ideología nazi, cómo funcionaba realmente el nazismo. Aquí, deberíamos discrepar claramente. Semejante procedimiento, el mismo prototipo del liberalismo ideológico, equivoca la cuestión: tales actuaciones de masas no solo no son inherentemente fascistas, ni siquiera son «neutrales», esperando que la izquierda o la derecha se apropien de ellas; fue el nazismo el que las robó del movimiento obrero, su hogar original. Ningunos de estos elementos «protofascistas» es fascista *per se,* lo que los hace «fascistas» es solamente su articulación específica; o, en términos de Stephen Jay Gould, todos esos elementos sufren una «exaptación» por el fascismo. En otras palabras, no hay «fascismo *avant la lettre*» porque «*es la propia letra (la nominación) la que hace propiamente al fascismo a partir del montón de elementos*».

Así que, volviendo a la canción de *Cabaret* («El mañana me pertenece»), no hay nada «inherentemente fascista» o «protofascista» en ella; se puede imaginar fácilmente la misma canción, con algunas palabras ligeramente cambiadas (celebrando el despertar de la clase obrera del sueño de su opresión), como una canción comunista para la lucha. La pasión es lo que Badiou llamaría lo Real sin nombre de la canción, el fundamento libidinal neutral que puede ser apropiado por diferentes ideologías. (De forma similar, Sergei Eisenstein trató de aislar la economía libidinal de las meditaciones de Ignacio de Loyola, que así pueden ser apropiadas por la propaganda comunista; el sublime entusiasmo por el Santo Grial y el entusiasmo de los agricultores de los *koljoses*

por una nueva máquina para extraer mantequilla de la leche se sustentan exactamente en la misma «pasión».) Los libertarios izquierdistas consideran el goce como un poder emancipatorio, para ellos todo poder opresivo tiene que apoyarse en la represión libidinal y el primer acto de liberación es liberar a la libido. Los izquierdistas puritanos, por el contrario, sospechan intrínsecamente del placer, una fuente de corrupción y de decadencia, un instrumento utilizado por los que están en el poder para mantener su dominio sobre nosotros, por lo que el primer acto de liberación es romper su maleficio. La tercera posición es la que adopta Badiou: *jouissance* es el «infinito» sin nombre, una sustancia neutral que puede ser instrumentalizada de diversas maneras.

A aquellos que rechazan la noción de disciplina tendríamos que objetar que la verdadera poesía requiere una gran disciplina; no sorprende que tres de los más grandes poetas del siglo XX (más exactamente, un novelista y dos poetas) trabajaran en un banco o fueran agentes de seguros: Franz Kafka, T. S. Eliot y Wallace Stevens. Necesitaban la disciplina de tratar con el dinero no solo como la contrapartida de la licencia poética, sino como un medio de poner orden en el propio flujo de la inspiración poética. El arte de la poesía es una constante lucha contra su propia fuente: el adecuado arte de la poesía consiste en la manera en que el poeta contiene el libre fluir de la inspiración poética. Por eso –de conformidad con la metáfora bancaria– no hay nada liberador en recibir el mensaje de un poema; más bien, es como recibir una carta de las autoridades fiscales informando sobre el estado de nuestra deuda con el gran Otro.

Pero aquí llega la sorpresa: la disolución de la «individualidad crítica» en el colectivo disciplinado no conduce a alguna uniformidad dionisíaca, en vez de ello borra la cuenta y abre el campo para las auténticas idiosincrasias. Más exactamente, lo que suspende semejante apasionada inmersión no es primordialmente el «Yo racional», sino el reino del instinto de supervivencia (de autoconservación), sobre el cual, como sabía Adorno, se basa el funcionamiento de nuestros «normales» egos racionales:

> Las especulaciones sobre las consecuencias de una suspensión general de la necesidad de un instinto de supervivencia (siendo esa suspensión en general lo que llamamos la propia Utopía) nos conducen, mucho más allá de los límites del mundo social y de clase de Adorno (o del nuestro), hasta una Utopía de inadaptados y excéntricos, en la que las limitaciones para la uniformización y la conformidad han sido eliminadas y los seres humanos crecen como plantas salvajes en un estado de naturaleza [...] Liberados de las limitaciones de lo que entonces sería una opresiva sociabilidad, se transforman en neuróticos, compulsivos, obsesos, paranoicos y esquizofrénicos a los que nuestra sociedad consideraría enfermos, pero que, en un mundo de verdadera libertad, pueden constituir la flora y la fauna de la propia «naturaleza humana»[25].

[25] *Ibid.*, p. 99.

Desde luego, hay un tercer y crucial elemento –estructuralmente predominante– de una cultura comunista: el frío espacio universal del pensamiento racional. (Badiou tiene toda la razón cuando hace hincapié en que, al nivel más elemental, el pensamiento como tal, en contraste con la fabulación mítico-poética, es comunista; su práctica encarna el axioma de la igualdad incondicional.) Los tres elementos juntos forman una tríada hegeliana del pensamiento universal, lo Universal, lo Particular y lo Individual (la inmersión ritual en la sustancia social particular, la idiosincrasia particular), dentro de la cual cada elemento permite que los otros dos se mantengan aparte: el pensamiento universal evita que la idiosincrasia quede atrapada en la sustancia social (las pequeñas manías propias de cada uno o de cada una: puedes mezclar el vino tinto con la Coca-Cola, solamente puedes hacer el amor apoyándote en un radiador caliente, puedes preferir a Virginia Woolf sobre Daphne du Maurier [que, por cierto, es mucho mejor escritora que Woolf]... ¡escoge!); las idiosincrasias personales impiden que la sustancia social colonice el pensamiento universal; la sustancia social impide que el pensamiento universal se vuelva una expresión abstracta de la idiosincrasia personal.

El ejemplo que ofrece Jameson de semejante comunidad utópica es *Chevengur,* de Andrei Platonov. La singular obra de Platonov es realmente básica para el adecuado entendimiento del «oscuro desastre» del estalinismo. Sus dos grandes novelas de finales de la década de los veinte (*Chevengur* y, especialmente, *The Foundation Pit*) se interpretan normalmente como descripciones críticas de la utopía estalinista y de sus desastrosas consecuencias; sin embargo, la utopía que escenifica Platonov en estas dos obras no es la del comunismo estalinista, sino la utopía gnóstico-materialista contra la que reaccionó el estalinismo «maduro» a principios de la década de los treinta. En ella prevalecen los temas gnósticos-dualistas: la sexualidad y todo el dominio corporal de generación / corrupción se percibe como una odiada prisión que hay que superar mediante la construcción científica de un nuevo, etéreo y desexualizado cuerpo inmortal[26]. También tenemos que tener presente que Lenin estaba desde el principio en contra de esta orientación gnóstico-utópica (que atrajo, entre otros, a Trotsky y a Gorky), con su sueño de un atajo hacia la nueva Cultura Proletaria del Hombre Nuevo. No obstante, habría que ver este utopismo gnóstico como una clase de «síntoma» del leninismo, como una manifestación de lo que llevó a la Revolución a fracasar, como la semilla de su posterior «oscuro desastre». Dicho

[26] Por eso, la distopía de Yevgeni Zamyatin, *Nosotros,* no tiene que interpretarse como un retrato crítico del potencial totalitario del estalinismo, sino como una extrapolación de la tendencia gnóstico-utópica de la década revolucionaria de los veinte, contra la cual, precisamente, reaccionó el estalinismo. En este sentido, Althusser tenía razón y no vendía paradojas baratas cuando insistía en que el estalinismo era una forma de humanismo: su «contrarrevolución cultural» era una reacción humanista contra la «extremista» gnóstico-utópica y poshumanista década de los veinte.

de otra forma, la pregunta que hay que hacer aquí es si el universo utópico descrito por Platonov es una extrapolación de la lógica inmanente de una revolución comunista o, por el contrario, una extrapolación de la lógica que subyace en el comportamiento de aquellos que precisamente *fracasan* en seguir el guión de una revolución comunista «normal», y en vez de ello optan por un milenario atajo destinado a acabar en el sombrío fracaso. ¿Cuál es la posición de la idea de una revolución comunista respecto a la idea milenaria de la instantánea realización de la utopía? Además, ¿se pueden distinguir claramente estas dos opciones? ¿Ha habido alguna vez una «adecuada» revolución comunista emprendida cuando el tiempo estaba «maduro»? Y si no la ha habido, ¿qué significa eso para el mismo concepto de semejante revolución?

Platonov estaba en constante diálogo con este núcleo utópico preestalinista, por lo que su final compromiso «íntimo» de amor-odio con la realidad soviética se relacionaba con el renovado utopismo del Primer Plan Quinquenal; después de eso, con el ascenso del estalinismo superior y de su contrarrevolución cultural, cambiaron las coordenadas del diálogo. En la medida en que el estalinismo superior era antiutópico, el giro de Platonov en la década de los treinta hacia una escritura socialista-realista más conformista no puede ser rechazado como una mera acomodación externa en respuesta a la dureza de la censura y de la opresión: más bien, era un inmanente relajamiento de tensiones, hasta cierto punto incluso un signo de sincera proximidad. El estalinismo superior y el estalinismo de la última época tenían otros inmanentes críticos (Grossman, Chalamov, Solzhenitsyn, etc.) que estaban en «íntimo» diálogo con él y que compartían sus subyacentes premisas. (Lukács observó que *Un día en la vida de Ivan Denisovich* cumple todos los criterios formales del realismo socialista.)

Por esto Platonov sigue siendo una ambigua incomodidad para los disidentes posteriores. El texto clave de su periodo «realista-socialista» es la novela corta *The Soul* (1935) y, aunque todavía está presente el grupo utópico típicamente platonoviano –la «nación», una comunidad en el desierto formada por marginados que han perdido la voluntad de vivir–, los puntos de referencia han cambiado totalmente. El héroe es ahora un educador estalinista que ha estudiado en Moscú; regresa al desierto para llevar a la «nación» al progreso científico y cultural y así restablecer su voluntad de vivir. (Platonov, naturalmente, permaneció fiel a su ambigüedad: al final de la novela, el héroe tiene que aceptar que no puede enseñar nada a los demás.) Este desplazamiento está señalado por el papel radicalmente cambiado de la sexualidad: para el Platonov de la década de los veinte, la sexualidad era el «sucio» poder antiutópico de la inercia, mientras que aquí queda rehabilitada como el camino privilegiado para la madurez espiritual; aunque fracasa como educador, el héroe encuentra consuelo espiritual en el amor sexual, de manera que parece como si la «nación» fuera prácticamente reducida al estatus de un telón de fondo para la creación de una pareja sexual.

Sin embargo, ¿no encontramos en las series de televisión y en las película populares contemporáneas (*Héroes, X-Men* y, a un nivel mucho menor, *La liga de los hombres extraordinarios*) el mismo tema de la comunidad alternativa de fenómenos insólitos, donde un grupo de marginados forma un nuevo colectivo, con la diferencia de que, aquí, no sobresalen por su rareza psíquica, sino por sus poco comunes habilidades psicofísicas?[27]. El insuperable origen y modelo de este tema sigue siendo *Más que humano* (1953), de Theodore Sturgeon, que cuenta la historia de la reunión de seis personas extraordinarias con extraños poderes que son capaces de «coengranar» (combinar-engranar) sus habilidades y que de esta manera actúan como un solo organismo, convirtiéndose en el *homo gestalt,* el próximo paso de la evolución humana. En la primera parte de la novela, «El idiota fabuloso», nace el *gestalt* cuando sus componentes se reúnen por primera vez: Lone, un deficiente mental con poderosos dones telepáticos; Janie, una testaruda niña con poderes telequinéticos; Bonnie y Beanie, dos gemelos que son incapaces de hablar, pero que sin embargo pueden teletransportarse a voluntad; y Baby, un bebé profundamente retardado, pero con un cerebro que funciona como una computadora. Cada uno de estos individuos discapacitados e inadaptados es incapaz de funcionar por su propia cuenta, pero juntos forman un ser completo: como Baby le dice a Janie, «el yo es todo nuestro». En la segunda parte, «El bebé tiene tres años», el *gestalt* crece, emergiendo en el mundo exterior y afrontando los desafíos de la supervivencia. Han pasado varios años, Lone, «la cabeza» del cuerpo *gestalt,* ha muerto, y su lugar lo ha ocupado Gerry, un maltratado golfo de la calle que está consumido por la ira y el odio. Discapacitado antes por la limitada capacidad mental de Lone, ahora *gestalt* está discapacitado por el vacío moral de Gerry, que, sin embargo, sirve despiadadamente al *gestalt* porque está dispuesto a hacer cualquier cosa para evitar que se disperse. En la parte final, «Moral», el *gestalt* madura, completando su evolución hacia un ser plenamente realizado. De nuevo han pasado muchos años; esta vez la narrativa prosigue desde el punto de vista de Hip, un joven que ha sido objeto de un cruel experimento de Gerry, y a quien Janie, rebelándose, decide rescatar. Gerry ataca a Hip mentalmente, llevándole al colapso mental y a la amnesia, pero Hip hace frente a Gerry y se convierte en la última parte del *gestalt,* en su conciencia. Hip resulta ser el elemento que faltaba, sin el cual no puede darse el siguiente paso en su desarrollo.

---

[27] Chitral, una pequeña comunidad en el extremo norte de Pakistán, tiene una «casa de menstruación» independiente, a la que se retiran las mujeres cuando tienen el periodo; opresiva como es, también se puede imaginar como una cierta clase de «territorio liberado». Ya que los hombres tienen prohibido entrar en esta casa, las mujeres pueden organizar allí su propio espacio y hablar libremente. ¿No es esta «casa de menstruación» un modelo de un colectivo comunista sustraído del espacio público oficial? ¿Qué pasaría si una dramaturga escribiera una obra de teatro feminista sobre las conversaciones que se producen en una casa como esa?

La novela tiene un cierto número de características que impiden una simplista interpretación de la trama dentro de la Nueva Era. En primer lugar, en contraste con el habitual miedo paranoico a que los «poshumanos» sean una amenaza para los humanos ordinarios, el *homo gestalt* de Sturgeon actúa sobre la base de un deber moral de proteger y guiar al *homo sapiens,* que es la propia fuente material de este. En segundo lugar, los miembros individuales del *gestalt* no están reducidos a seres perfectos, caricaturizados, despersonalizados, cuya identidad queda sumergida en el conjunto. No son hormigas robóticas cumpliendo ciegamente su función, sino que despliegan toda la pasión, agresividad, vulnerabilidad y debilidad de los individuos reales y, en todo caso, son más imprevisibles e «individualistas» que los humanos ordinarios. Su reunión como un nuevo Uno crea las condiciones para que sus peculiaridades puedan florecer. ¿No recuerda este extraño colectivo a la afirmación de Marx de que, en una sociedad comunista, la libertad de todos estará basada en la libertad de cada individuo? (Sturgeon y sus seguidores también proporcionan una nueva figura de un Mal propiamente comunista, el disidente que quiere utilizar su poder paranormal con fines destructivos.) Sin embargo, siempre hay que tener presente que este florecimiento sin restricciones de las idiosincrasias solo puede prosperar con el telón de fondo de un ritual compartido. Esto nos lleva de nuevo a *Parsifal* de Wagner, cuyo problema central es el de la ceremonia: ¿cómo es posible interpretar un ritual en unas condiciones en las que no hay ninguna trascendencia que lo garantice? ¿Como un espectáculo estético? El enigma de *Parsifal* gira en torno a determinar los límites y contornos de una ceremonia. ¿Es solo la ceremonia lo que Amfortas es incapaz de representar, o también parte de la ceremonia es el espectáculo de su queja, resistencia y disposición final para representar la ceremonia? En otras palabras, ¿no son las dos grandes quejas de Amfortas muy ceremoniales, muy ritualizadas? ¿No es incluso, también, parte del ritual la «inesperada» llegada de Parsifal para reemplazarle (que no obstante llega justo a tiempo, es decir, justo en el momento en que la tensión está en su punto cumbre)? ¿Y no encontramos también un ritual en *Tristán,* en el gran dúo que ocupa la mayor parte del Acto II? La larga parte introductoria consiste en las divagaciones emocionales de la pareja, y el ritual propiamente dicho comienza con *«So sterben wir um ungetrennt...»,* con su repentino cambio hacia una forma declamatoria / declaratoria; a partir de este momento, ya no son dos individuos que cantan / hablan, es un ceremonial Otro el que se muestra. Hay que mantener siempre presente esta característica que perturba la oposición entre el Día (las obligaciones simbólicas) y la Noche (la inacabable pasión); el punto cumbre del *Lust,* la inmersión en la Noche, está en sí mismo elevadamente ritualizado, toma la forma de su opuesto, un ritual estilizado.

¿Y no es también este problema de la ceremonia (liturgia) el problema de todos los procesos revolucionarios, desde la Revolución francesa, con sus espectáculos,

a la Revolución de Octubre? ¿Por qué es necesaria esta liturgia? Precisamente por la precedencia del sinsentido sobre el sentido: la liturgia es el marco simbólico dentro del cual se articula el nivel cero del sentido. La experiencia cero del sentido no es la experiencia de un determinado sentido, sino la ausencia de sentido, más exactamente: la frustrante experiencia de estar seguro de que algo tiene sentido, pero no saber cuál es. *Esta vaga presencia de un sentido no específico es un sentido «como tal», un sentido en su máxima expresión,* es primario, no secundario; en otras palabras, todo sentido determinado llega secundariamente, como un intento por llenar la opresiva presencia / ausencia de la existencia del sentido sin su quididad. Así es como habría que responder al reproche de que el «comunismo» se utiliza aquí como una palabra mágica, un signo vacío que carece de cualquier visión precisa o positiva de una nueva sociedad, simplemente como una ritualizada muestra de pertenencia a una nueva comunidad iniciática: no hay ninguna oposición entre la liturgia (ceremonia) y la apertura histórica; lejos de ser un obstáculo para el cambio, la liturgia mantiene abierto el espacio para el cambio radical, en la medida en que sustenta el significante no sentido que pide nuevas invenciones de (determinado) sentido.

En la misma línea se puede interpretar *El hombre de la cámara,* de Dziga Vertov (el gran adversario de Eisenstein), como un caso ejemplar de comunismo cinematográfico; la afirmación de la vida en su multiplicidad se representa a través de una cierta clase de parataxis cinematográfica, una composición de una serie de actividades diarias –lavarse la cabeza, envolver paquetes, tocar el piano, conectar líneas de teléfono, bailar *ballet*– que se presentan unas junto a otras y que resuenan entre sí a un nivel puramente formal, haciéndose eco de modelos visuales y de otro tipo. Lo que hace que esta práctica cinematográfica sea comunista es la subyacente afirmación de la radical «univocidad del ser»: los diversos fenómenos están equiparados, todas las categorías habituales y las oposiciones entre ellas, incluyendo la oficial oposición comunista entre lo Viejo y lo Nuevo, quedan mágicamente suspendidas (recordemos que el título alternativo de *La línea general* de Eisenstein, rodada en la misma época, fue precisamente *Lo viejo y lo nuevo*). El comunismo se presenta aquí no tanto como una lucha por un objetivo (con todas las pragmáticas paradojas que eso supone: la lucha por la libertad universal en una nueva sociedad significa mantener la disciplina más severa, etc.), sino como un hecho, una experiencia colectiva del presente. En este espacio utópico del «comunismo ahora», la cámara aparece directamente una y otra vez, no como una traumática inscripción de la mirada en la imagen, sino como una no problemática parte del cuadro; no hay ninguna tensión entre el ojo y la mirada, ninguna sospecha o impulso por introducirse bajo la engañosa superficie a la búsqueda de la verdad o la esencia secreta, solo la textura sinfónica de la vida en toda su positiva diversidad, como una irónica ver-

sión cinematográfica de la primera ley de la dialéctica de Stalin, «todo está conectado con todo»[28]. Esta práctica de Vertov culmina en su *Sinfonía del Donbas* (1931), su primera película sonora, en la que la dura realidad de construir una gigantesca planta hidroeléctrica está «asumida» en una intrincada danza de motivos formales (visuales y sonoros). Naturalmente, esto tiene su precio: la contrapartida de la textura sinfónica –*la sospechosa mirada estalinista,* siempre a la caza de enemigos y saboteadores– regresa con fuerza en *Iván el Terrible* de Eisenstein (como un gigantesco icónico ojo pintado en las sinuosas paredes del Kremlin, como el ojo de Malyuta Skuratov, el perro guardián de Iván).

Lo que explica esta ceguera es la participación de Vertov en la versión tecnognóstica del comunismo que era popular en la Unión Soviética en la década de los veinte; comparando desfavorablemente al hombre con las máquinas, Vertov creía que su concepto de «cine-ojo» contribuiría a que la humanidad evolucionara a una forma superior, poshumana, que excluiría la sexualidad. Sin embargo, esta limitación no es una razón para ignorar los ecos de la textura polifónica de Vertov que se encuentran en grandes directores posteriores; incluso *Vidas cruzadas,* de Robert Altman, podría interpretarse como una nueva versión de la práctica de Vertov. El universo de Altman es, de hecho, un universo de encuentros contingentes entre una multitud de series, un universo en el que series diferentes comunican y resuenan a nivel de lo que el propio Altman refiere como «realidad subliminal» (choques mecánicos, encuentros, intensidades impersonales que preceden al nivel del significado social)[29]. Debemos evitar la tentación de reducir a Altman a un poeta de la alienación americana que hace palpable la silenciosa desesperación de las vidas diarias: hay otro lado en Altman, su receptividad a felices encuentros contingentes. En la misma línea que la lectura que Deleuze y Guattari hacen del universo de Kafka –en el que la Ausencia del esquivo Centro trascendente (Castillo, Tribunal, Dios) delata la Presencia de múltiples pasajes y transformaciones–, existe la tentación de interpretar la «desesperación y ansiedad» altmaniana como el engañoso reverso de una inmersión más afirmativa en la multitud de las intensidades subliminales. Esto último es el comunismo de Altman, representado por la propia forma cinematográfica que contrarresta la deprimente realidad social que se describe.

Altman nos conduce a otra característica clave de la cultura comunista: la forma propiamente comunista de la *intimidad colectiva,* personificada por las piezas para piano de Eric Satie. ¿Se puede imaginar mayor contraste que el que hay entre las dulcemente melancólicas piezas para piano de Satie y el universo del comunismo?

---

[28] Debo esta referencia sobre Vertov a J. Rancière, «Cinematographic Vertigo» (documento inédito).

[29] Véase R. T. Self, *Robert Altman's Subliminal Reality,* Minneapolis, Minnesota University Press, 2002.

La música que normalmente se asocia con el comunismo son las canciones y los coros de propaganda o las grandilocuentes cantatas que celebran hechos y a dirigentes del Estado y, desde este punto de vista, ¿no es Satie la mismísima encarnación del «individualismo burgués»? El hecho de que a comienzos de la década de los veinte, durante los últimos años de su vida, Satie no fuera solamente miembro del recién constituido Partido Comunista Francés, sino que incluso perteneciera a su comité central, ¿era una idiosincrasia personal o una provocación? Aquí la primera sorpresa es que otro parangón de la circunspección «burguesa» francesa, Maurice Ravel, rechazara la invitación para ser miembro de la Académie Française en protesta por la manera en que Francia trataba a la Unión Soviética; además, puso música a canciones del norte de África que protestaban contra el poder colonial francés. La música con la que Ravel está cerca del comunismo musical de Satie no es el *Bolero,* sino su música de cámara, que es dolorosamente bella en su circunspección. Entonces, ¿qué pasaría si para llegar a la idea más elemental de comunismo necesitáramos olvidarnos de todas las románticas explosiones de pasión e imaginarnos en vez de ello la claridad de un orden minimalista, sustentado en una suave forma de disciplina libremente impuesta? Recordemos la «Alabanza del comunismo» de *La madre,* de Bertolt Brecht, puesta en música por Hans Eisler en una atmósfera muy de Satie: suave, ligera, íntima, sin ninguna pomposidad; y, realmente, ¿las palabras de Brecht no suenan casi como una descripción de la música de Satie?

> Es sencillo, lo entenderás. No es difícil.
> No eres un explotador, fácilmente puedes entenderlo,
> es por tu propio bien, entérate de todo sobre él.
> Son estúpidos los que lo describen como estúpido, y repugnantes los que lo describen como repugnante.
> Está en contra de toda esa repugnancia y estupidez.
> Los explotadores os dirán que es criminal,
> pero nosotros lo sabemos:
> Pone fin a todo lo que es criminal.
> No es la locura, sino que pone fin a todas las locuras.
> No significa caos, sino orden.
> Es la cosa sencilla que es difícil, tan difícil de hacer[30].

Satie utilizaba el término «música mobiliario» *(musique d'ameublement),* como manera de dar a entender que algunas de sus composiciones debían funcionar como una música que crea un clima de fondo. Aunque esto parezca apuntar hacia la música

[30] B. Brecht, «In Praise of Communism», en *The Mother,* Londres, Methuen, 1978, p. 28.

ambiental comercializada (o «*muzak*»)*, el objetivo de Satie era precisamente lo contrario: una música que subvierte la brecha que separa a la figura del fondo. Cuando se escucha verdaderamente a Satie, «se escucha el fondo». Esto es el comunismo igualitario en la música: una música que traslada la atención del oyente desde el gran Tema a su inaudible fondo, de la misma manera en que la teoría y la política comunista trasladan nuestra atención desde los heroicos individuos al inmenso trabajo y sufrimiento de la invisible gente ordinaria. ¿No es claramente perceptible esta dimensión democrático-popular en las propias declaraciones programáticas de Satie?

> Insistir en la música mobiliario. No celebrar reuniones, encuentros, ningún asunto social de ninguna clase sin la música mobiliario [...] No casarse sin música mobiliario. Quedarse fuera de las casas que no utilicen la música mobiliario. Nadie que no haya oído la música mobiliario tiene idea de qué es la verdadera felicidad.
>
> Tenemos que hacer una música que es como un mueble, una música que es, que será parte de los ruidos del entorno, que los tomará en consideración. Pienso en ella como [...] suavizar los ruidos de los cuchillos y los tenedores, no dominándolos, no imponiéndose. Llenaría esos pesados silencios que algunas veces caen sobre amigos que cenan juntos. Les ahorraría el problema de prestar atención a sus propias observaciones banales. Y al mismo tiempo neutralizaría los ruidos de la calle, que tan indiscretamente entran en el juego de la conversación. Hacer semejante ruido respondería a una necesidad[31].

Así, no sorprende que John Cage –la figura clave de la vanguardia musical del siglo XX, cuyo tratamiento de la dialéctica minimalista del sonido y el silencio solo puede ser comparado al de Webern– fuera un gran admirador de Satie. Para Cage, el aspecto más elemental de la música es la duración. «El silencio es importante, ya que es lo opuesto al sonido» y «por ello, un compañero necesario del sonido». Es aquí, en el nivel de la estructura musical, donde Satie, junto a Webern, introdujo la única idea realmente nueva desde Beethoven. Como dice Cage en su «Defensa de Satie»:

> Con Beethoven las partes de una composición se definían por medio de la armonía. Con Satie y Webern se definieron por medio de extensiones de tiempo. La cuestión de la estructura es tan básica, y es tan importante estar de acuerdo sobre ella, que se puede preguntar: ¿Tenía razón Beethoven o la tenían Satie y Webern? Mi respues-

---

* La Muzak Holdings Corporation es una de las mayores distribuidoras de este tipo de música *[N. del T.]*.

[31] Todas las citas de Satie y Cage son de M. Shlomowitz, «Cage's Place in the Reception of Satie», disponible *online* en www.af.lu.se.

ta es inmediata y clara: Beethoven estaba equivocado, y su influencia, que ha sido tan importante como lamentable, ha resultado entorpecedora para el arte de la música.

Relacionado con esto hay dos nuevas innovaciones identificadas por Constant Lambert. La primera, en una aparente paradoja (pero realmente en una profunda necesidad dialéctica), este mismo cambio hacia la duración como el principal principio estructural permitió a Satie escapar de la temporalidad, hacia la eternidad atemporal:

> Con su abstención de las formas usuales de desarrollo y con su inusual utilización de lo que podría llamarse recapitulaciones interrumpidas y solapadas que, por así decirlo, hacen que las piezas se plieguen sobre sí mismas, suprime por completo el elemento del argumento retórico e incluso logra suprimir tanto como es posible nuestro sentido del tiempo. No sentimos que el significado emocional de una frase dependa de su posición al principio o al fin de una sección determinada.

¿No es esta estructura la de la *parataxis,* la de la constelación atemporal reemplazando el desarrollo lineal temporal? Donde hay parataxis, el paralaje, su contrapartida dialéctica, no se encuentra lejos:

> El hábito de Satie de escribir sus composiciones en grupos de tres no era solo un manierismo. Se producía en su arte del desarrollo dramático, y era parte de sus perspectivas peculiarmente escultóricas de la música. Cuando pasamos de la primera a la segunda *Gymnopédie* [...] no sentimos que estemos pasando de un objeto a otro. Es como si nos moviéramos lentamente alrededor de una escultura y la examináramos desde diferentes puntos de vista [...] No importa en qué dirección caminas alrededor de la estatua y no importa en qué orden interpretas las tres *Gymnopédies*[32].

Aquí hay que ser muy preciso: no se trata de que las tres versiones imiten (en última instancia no consigan imitar) al mismo objeto trascendente que se resiste a ser directamente traducido en música. La brecha paraláctica está inscrita en la propia Cosa: la multitud de percepciones-impresiones «subjetivas» del objeto ocasionan la fractura interna del objeto. Por eso lo que separa a Cage de Satie es un ligero aunque decisivo desplazamiento: para Satie, la música debe ser una parte del sonido del entorno, mientras que, para Cage, los ruidos del entorno *son* la música. Este es el juicio final de Cage sobre Satie: «No es una cuestión de la relevancia de Satie. Es indispensable». Como el comunismo.

---

[32] C. Lambert, *Music Ho!,* Londres, Hogarth Press, 1985, p. 119.

La violencia, entre la disciplina y la obscenidad

Esta reafirmación del ritual como fundamental para la cultura comunista tiene consecuencias incluso sobre nuestras actitudes subjetivas más íntimas. Permítaseme recordar la «Tercera Ola», el experimento social que dirigió el profesor de historia Ron Jones en el Cubberley High School de Palo Alto durante la primera semana de abril de 1967. Para explicar a sus estudiantes cómo la población alemana podía alegar ignorancia del Holocausto, Jones puso en marcha un movimiento llamado la «Tercera Ola» y convenció a sus estudiantes de que su propósito era eliminar la democracia; esto lo enfatizaba con el lema del movimiento: «Fuerza mediante la disciplina, fuerza mediante la comunidad, fuerza mediante la acción, fuerza mediante el orgullo». Sin embargo, al cuarto día, Jones decidió poner fin al experimento porque se le estaba yendo de las manos: los estudiantes se habían implicado cada vez más en el proceso y su disciplina y lealtad hacia el proyecto era increíble; algunos de ellos incluso denunciaron a compañeros de quienes sospechaban que no creían por completo en el proyecto. Jones mandó a sus estudiantes que acudieran a una concentración a mediodía del día siguiente, donde en vez de la esperada locución televisiva de su líder se encontraron con una pantalla vacía. Después de algunos minutos de espera, Jones anunció que ellos habían sido parte de un experimento sobre el fascismo y que todos ellos habían creado de buen grado un sentido de superioridad similar al de los ciudadanos alemanes durante el periodo nazi[33].

De manera previsible, los liberales quedaron fascinados por la «Tercera Ola», percibiendo en ella la «profunda» perspectiva, en la línea de *El señor de las moscas,* sobre cómo, por debajo de la civilizada superficie, todos somos potenciales fascistas; la bárbara y sádica bestia está acechando dentro de todos nosotros, esperando su oportunidad. Pero ¿qué pasaría si cambiáramos un poco la perspectiva y viéramos la «personalidad autoritaria» como el «reprimido» anverso de la propia personalidad liberal «abierta? La misma ambigüedad aparece en el legendario estudio sobre la «personalidad autoritaria» en el que participó Adorno[34]. Las características de la «personalidad autoritaria» están claramente opuestas a la figura estándar de la personalidad democrática «abierta», y el dilema subyacente consiste en determinar si los dos tipos son simples contrarios en una lucha, de modo que tenemos que escoger entre pelear por uno o por otro. En otras palabras, la cuestión se refiere al estatus de esas características que se consideran las opuestas a aquellas que definen la «personalidad autoritaria». ¿Tienen que ser respaldadas como características de la «personalidad democrática» (finalmente la posición adoptada

[33] Los datos básicos se encuentran en la entrada de la Wikipedia de «The Third Wave».

[34] Th. W. Adorno *et al., The Authoritarian Personality,* Nueva York, Harper y Row, 1950 [ed. cast.: «Estudios sobre la personalidad autoritaria», en *Escritos sociológicos* II, 2, Madrid, Akal, 2011].

por Habermas), o la «personalidad autoritaria» tiene que concebirse como la «verdad» sintomática de la «personalidad democrática» (la posición, por ejemplo, de Agamben)? En esta línea, el cambio entre Adorno y Habermas a propósito de la modernidad se puede formular en los siguientes términos: la tesis central de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* es que fenómenos como el fascismo son «síntomas» de la modernidad, su consecuencia necesaria (por lo que, como señaló Horkheimer en una frase memorable, aquellos que no quieren criticar el capitalismo también deberían guardar silencio sobre el fascismo), mientras que para Habermas los mismos fenómenos indican que la modernidad sigue siendo un «proyecto inacabado», que todavía no ha desarrollado todo su potencial. Esta indecibilidad es en última instancia un caso especial de la indecibilidad más general de la propia «dialéctica de la Ilustración», bien percibida por Habermas: si el «mundo administrado» es la «verdad» del proyecto de la Ilustración, entonces, ¿exactamente cómo puede ser criticado y contrarrestado por medio de la fidelidad a ese mismo proyecto?[35].

Se tiene la tentación de afirmar que, lejos de representar un simple fracaso por parte de Adorno, esta reluctancia para dar el paso a la normatividad positiva señala su fidelidad al proyecto revolucionario marxista. Así es como también habría que interpretar el entusiasmo liberal por el fenómeno de la Tercera Ola: su función es asegurar que la lucha de la «apertura» liberal contra la «clausura» totalitaria sea nuestra lucha fundamental, y así obliterar su mutua complicidad, en concreto, el hecho de que el «totalitarismo» sea el «regreso de lo reprimido» del propio liberalismo. Esta obliteración también nos permite condensar al fascismo y al comunismo en la misma figura «totalitaria» antiliberal y así bloquear la búsqueda de una *tercera* opción; la «estructura de la personalidad» de un sujeto comprometido en una lucha emancipatoria radical, un sujeto que suscribe sin ninguna duda el lema «fuerza mediante la disciplina, fuerza mediante la comunidad, fuerza mediante la acción, fuerza mediante el orgullo» y a pesar de ello permanece comprometido en la lucha igualitaria y emancipadora. El liberal o bien rechazará a semejante sujeto como otra versión de la «personalidad autoritaria», o afirmará que despliega una «contradicción» entre los objetivos de la lucha (igualdad y libertad) y los medios empleados (disciplina colectiva, etc.); en ambos casos, la especificidad del sujeto de la lucha emancipatoria radical está obliterada, permanece «no vista», no hay lugar para ella en el «mapa cognitivo» liberal[36].

---

[35] Véase J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity,* Cambridge, MA, Massachusetts Institute of Technology Press, 1990 [ed. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad,* Madrid, Taurus, 1991].

[36] En consecuencia, en toda lucha política habría que empezar por evitar falsas batallas y por localizar al enemigo correcto. En la actual Zimbabwe, la destructiva política económica del presidente Mugabe explota la división racial para confundir la división de clase, el hecho de que una nueva elite

Hay otra estrategia política, aparentemente opuesta, que supone el uso de la violencia antisemántica inherente al lenguaje. Hace dos décadas, en Carinthia (Käernten), la provincia meridional austriaca que limita con Eslovenia, los nacionalistas alemanes organizaron una campaña en contra de la supuesta «amenaza» eslovena bajo el lema *«¡Käernten bleibt deutsch!»,* a la que los izquierdistas austriacos encontraron la respuesta perfecta. En vez de contraargumentos racionales, simplemente publicaron en los principales periódicos un anuncio con variaciones obscenas, malsonantes del lema nacionalista: *«¡Käernten deibt bleutsch! ¡Käernten leibt beutsch! ¡Käernten beibt dleutsch!».* ¿No es este proceder digno del discurso obsceno, «anal», sin significado, de Hynkel, la figura de Hitler en *El Gran Dictador* de Chaplin? Esto es lo que Rammstein, el grupo de rock que forma parte de la *Neue Deutsche Haerte* (la «Nueva dureza alemana»)[37], hace a la ideología totalitaria: la des-semantiza y muestra su obscena cháchara en su intrusiva materialidad.

La música de Rammstein ilustra perfectamente la distinción entre sentido y presencia, la tensión en una obra de arte entre la dimensión hermenéutica y la dimensión de la presencia «más acá de la hermenéutica», una dimensión que Lacan indicaba con el término *sinthome* (fórmula-nudo de *jouissance*) como opuesta al síntoma (portador del significado). Lo que Lacan conceptualiza son las dimensiones no semánticas en lo simbólico. La identificación directa con Rammstein es una sobreidentificación con *sinthomes* que socava la identificación ideológica. No deberíamos temer a semejante sobreidentificación directa, sino más bien la articulación de este caótico campo de energía en un universo (fascista) de significado. No sorprende que la música de Rammstein sea violenta, invasiva e intrusiva, con su atronador volumen y profundas vibraciones; su materialidad está en constante tensión con su significado, socavándolo continuamente. Alejandro Zaera Polo definió el cambio desde el rock clásico, con su «individualismo revolucionario», a evoluciones posteriores más «inmersivas»:

---

negra tomara el lugar de la vieja elite blanca. Y el peligro es que, enfrentado a la creciente brecha entre los ricos y los pobres en Sudáfrica, el CNA sucumba a la misma tentación. Es decir, el principal resultado económico de la caída del *apartheid* ha sido el ascenso de una nueva clase dirigente negra que se unió a la vieja elite blanca, mientras que la mayoría negra vive en la misma abyecta pobreza; semejante situación abre la peligrosa posibilidad de que, para redirigir el descontento popular, la nueva elite negra también juegue la carta de la raza y eche toda la culpa a los viejos colonialistas blancos. Lo mismo sucede con el populismo antiestadounidense en América Latina: no sorprende que en noviembre de 2009 Chávez defendiera al terrorista Carlos, a Mugabe y a otros dirigentes mundiales como auténticos héroes revolucionarios.

[37] Aunque el nombre se refiere a Ramstein, la base militar aérea de Estados Unidos en Alemania Occidental, se escribe con una «m» más, como RaMMstein, haciendo que se pueda interpretar como «ramming stones», una paráfrasis de «rolling stones».

> Otro caso relevante de cómo ha evolucionado la política de la producción cultural bajo el efecto de la globalización y de la tecnología digital se puede encontrar en la cultura de la música electrónica contemporánea. Opuesta al revolucionario individualismo del rock & roll, la cultura tecno no tiene ni una abierta aspiración revolucionaria ni una formulación utópica. Funciona dentro del sistema. Para hacerlo así, la música tecno sustituye las figuras más tradicionales de la música –la melodía y la armonía– por una textura que absorbe la multiplicidad de posiciones y ritmos como formas primarias de expresión. La imagen de un *rave,* un entorno colectivo capaz de movilizar a multitud de personas con un solo ritmo, parece ser la perfecta encarnación de la democracia asociativa como una coexistencia de poblaciones heterogéneas y de asociaciones informales[38].

No obstante, en este campo hay que trazar una clara línea de distinción entre un apaciguante tecno (que claramente sí «funciona dentro del sistema») y la desatada brutalidad de Rammstein, que socava el sistema no mediante alguna visión utópico-crítica, sino mediante la obscena brutalidad de la inmersión que escenifica. Por ello hay que resistirse a lo que podríamos llamar la tentación susan-sontagesca de rechazar como ideológicamente sospechosa la música de Rammstein, con su amplia utilización de imágenes y motivos «nazis»; lo que ellos hacen es exactamente lo contrario: empujando a sus oyentes a una identificación directa con los *sinthomes* utilizados por los nazis, evitando su articulación en la ideología nazi, hacen palpable una grieta donde la ideología impone la ilusión de una perfecta unidad orgánica. En resumen, Rammstein *libera* estos *sinthomes* de su articulación nazi: se ofrecen para disfrutar de ellos en su estatus preideológico como «nudos» de inversión libidinal. Por ello no hay que temer sacar una conclusión radical: disfrutar de las películas prenazis de Riefenstahl o de la música de grupos como Rammstein *no* es un disfrute ideológico, mientras que la lucha contra la intolerancia racista en nombre de la tolerancia *sí* es una lucha ideológica. Por ello, cuando (en respuesta al videoclip de Rammstein en el que sale una chica rubia en una jaula, con personajes con uniformes oscuros evocando a guerreros nórdicos) los liberales de izquierda temen que el público sin educación no capte la ironía (si es que hay alguna) y directamente se identifique con la sensibilidad protofascista en escena, debemos responder con el viejo lema: aquí lo único que tenemos que temer es al propio temor. Rammstein socava la ideología totalitaria no con una irónica distancia respecto a los rituales que imita, sino directamente, enfrentándonos a nosotros con su obscena materialidad y suspendiendo así su eficacia.

---

[38] Véase A. Zaera Polo, «The Politics of the Envelope: A Political Critique of Materialism», *Volume* 17, p. 103.

El infinito juicio de la democracia

La única manera de orientarnos a través del acertijo de la violencia es centrarnos en su naturaleza de paralaje, señalada hace mucho tiempo por Mark Twain en *Un yanqui en la corte del rey Arturo:*

> Había dos «Reinos del Terror» si queremos recordarlo y reflexionar sobre ello; uno provocó crímenes con acalorada pasión, el otro con despiadada sangre fría [...] nos estremecemos con todos los «horrores» del menor de los Terrores, el terror momentáneo, por así decirlo; sin embargo, ¿cuál es el horror de la muerte rápida bajo el hacha, comparado con pasar toda la vida muriendo de hambre, frío, de crueldad, vergüenza y desolación? Un cementerio local bastaría para acoger los féretros de las víctimas de ese Terror más breve que tan diligentemente nos han enseñado a temer y lamentar, mientras que toda Francia apenas sería suficiente para contener los féretros de los muertos en aquel Terror más antiguo y verdadero, aquel Terror indescriptiblemente amargo y espantoso, que no se nos ha enseñado a contemplar en su inmensidad ni a deplorar como se merece[39].

Para entender esta naturaleza de paralaje de la violencia hay que centrarse en los cortocircuitos entre diferentes niveles, por ejemplo, entre la violencia del poder y la violencia social; una crisis económica que causa estragos se experimenta como un incontrolable poder cuasinatural, pero se *debería* experimentar como *violencia.* Lo mismo sucede con la autoridad: la forma elemental de crítica de la ideología es precisamente desenmascarar la autoridad como violencia. Para el feminismo, la autoridad masculina *es* violencia. Aquí me refiero a Hannah Arendt, que, en *On Violence*[40], elaboraba una serie de distinciones entre «poder», «fortaleza», «fuerza» y «autoridad». La *fuerza* debía reservarse para las «fuerzas de la naturaleza» o la «fuerza de las circunstancias»: indica la energía liberada por movimientos materiales o sociales. En el estudio de la política nunca debía ser intercambiable con el *poder:* la fuerza se refiere a movimientos en la naturaleza o a otras circunstancias humanamente incontrolables, mientras que el poder es una función de las relaciones humanas. El poder en las relaciones sociales resulta de la capacidad humana para actuar *en colaboración* para persuadir o coaccionar a otros, mientras la *fortaleza* es la capacidad individual de hacer lo mismo. La *autoridad* es una *fuente* específica del poder. Representa el poder conferido a personas en virtud de sus cargos, o de su «autoridad» cuando se trata de la informa-

---

[39] M. Twain, *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court,* Nueva York, Dover, 2001, p. 64.

[40] H. Arendt, *On Violence,* Nueva York, Harvest, 1970 [ed. cast.: *Sobre la violencia,* Madrid, Alianza, 2005].

ción y conocimiento del que disponen. Se encuentra en la autoridad personal, como por ejemplo en la relación entre padre e hijo, entre maestro y alumno; o puede estar conferida a cargos (un sacerdote puede otorgar la absolución aunque esté bebido). Su sello distintivo es el reconocimiento incondicional por parte de aquellos a los que se les pide que obedezcan: no hace falta ni la coacción ni la persuasión. De ese modo, la autoridad no proviene simplemente de los atributos del individuo. Su ejercicio depende de una buena disposición *por parte de los otros* para otorgar respeto y legitimidad, más que de la capacidad personal para persuadir o coaccionar.

Por ello resulta decisivo distinguir entre poder y *violencia:* el poder es psicológico, una fuerza moral que hace que la gente quiera obedecer, mientras que la violencia obliga a la obediencia por medio de la coacción física. Los que utilizan la violencia pueden conseguir imponer temporalmente su voluntad, pero su dominio siempre es tenue, porque cuando la violencia acaba, o su amenaza disminuye, todavía hay menos incentivos para obedecer a las autoridades. El control mediante la violencia exige una vigilancia constante. Demasiada poca violencia no es efectiva; demasiada violencia genera la sublevación. La violencia puede destruir al viejo poder, pero nunca puede crear la autoridad que legitima al nuevo. La violencia es, por ello, la base más pobre para construir un gobierno. La violencia es el arma que eligen los impotentes: los que tienen poco poder a menudo intentan controlar o influenciar a otros utilizando la violencia. La violencia rara vez crea el poder. Por el contrario, los grupos o individuos que utilizan la violencia a menudo encuentran que sus acciones reducen el poco poder que *sí* tienen. Los grupos que se oponen a los gobiernos a menudo tratan de compensar su percibida falta de poder utilizando la violencia. Semejante violencia simplemente refuerza el poder del Estado. Un terrorista que vuela un edificio o asesina a un político da al gobierno la excusa que quiere para tomar medidas contra las libertades individuales y extender su esfera de control. Cuando un gobierno recurre a la violencia es porque siente que el poder se le está escabullendo. Los gobiernos que actúan mediante la violencia son débiles. Los dictadores siempre han tenido que apoyarse en el terror contra sus propias poblaciones para compensar su falta de poder. La violencia prolongada provoca una disminución del poder que hace necesaria más violencia.

Como era de esperar, Arendt utiliza estas distinciones para atacar a Marx por una confusión entre violencia y poder que abre el camino al gobierno totalitario. Sin embargo, para el marxismo de lo que se trata es precisamente de que en la propia realidad hay una ruptura estructuralmente necesaria de la distinción: no solo el poder político es en última instancia un poder (un monopolio del poder) para aplicar la violencia, sino que él mismo está basado en la violencia (en la amenaza de la violencia). Hay que vincular este punto débil a la omisión que hace Arendt de la economía, de la esfera de la producción, de la política propiamente dicha: lo que pasa por alto es la perspectiva clave de Marx sobre cómo la lucha política es un espectáculo

que, para poder ser descifrado, tiene que ser referido a la esfera de la economía. Citando a Wendy Brown: «Si el marxismo tenía algún valor analítico para la teoría *política,* estaba en la insistencia en que el problema de la libertad se hallaba contenido en las relaciones sociales implícitamente declaradas "apolíticas" –es decir, naturalizadas– en el discurso liberal»[41].

Por lo tanto, hay violencia y violencia, y la cuestión no es descalificar *a priori* cualquier forma de violencia, sino preguntar de qué forma de violencia nos estamos ocupando. En su reciente libro, un verdadero manifiesto de la contrarrevolución liberal, Bernard-Henry Lévy ofrece su explicación sobre por qué la aterradora experiencia de cuatro años de reinado de los jemeres rojos en Kampuchea (1975-1979) fue tan importante para la izquierda: nos obliga a rechazar de una vez por todas la idea habitual de que las revoluciones han fracasado hasta ahora porque no fueron «suficientemente radicales», porque transigieron con lo que estaban tratando de superar y no siguieron su propia lógica hasta el final[42]. Lo primero que se puede decir sobre los jemeres rojos es que llegaron hasta el final, hasta el extremo de llegar a una transformación social tan absoluta como pueda imaginarse: las ciudades fueron vaciadas, el dinero y el mercado desaparecieron, la educación se paralizó para crear un Hombre Nuevo partiendo de cero, la propia unidad familiar quedó suspendida (los niños no tardaban en ser apartados de sus padres); y el resultado fue una pesadilla. En contra de esta observación aparentemente convincente habría que mantener la afirmación de que, no obstante, los jemeres rojos no fueron, en cierto modo, *suficientemente radicales:* aunque llevaron al límite la abstracta negación del pasado, no inventaron ninguna forma nueva de colectividad, solo reemplazaron el viejo orden por un primitivo régimen de control igualitario y despiadada explotación, en el que las relaciones sociales se redujeron a la paradoja más elemental de la obscenidad del poder; el jemer rojo, efectivamente, se trataba a *sí mismo* como una ilegal obscenidad: investigar sobre la estructura del poder del Estado se consideraba un crimen. A sus líderes se aludía como «Hermano número 1» (Pol Pot, evidentemente), «Hermano número 2», etc., y al partido gobernante se le llamaba simplemente «Angka», traducido normalmente como «Organización». Las connotaciones gansteriles están completamente justificadas, no solo por los crímenes cometidos, sino por el sentido de la organización que se considera a *sí misma* como un órgano secreto, una Cosa Nostra maoísta.

En contraste con los jemeres rojos, tomemos las protestas estudiantiles de 2008 en Grecia que amenazaron con extenderse por toda Europa, desde Croacia hasta

---

[41] W. Brown, *States of Injury,* Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 14.

[42] B.-H. Lévy, *Left in Dark Times; A Stand Against the New Barbarism,* Nueva York, Random House, 2009.

Francia. Muchos observadores han señalado que una de sus características clave era su carácter violento; no en el sentido de matar a gente, sino de perturbar el orden público y destruir objetos (bien elegidos) de propiedad privada y estatal con el objetivo de detener el fluido funcionamiento de la maquinaria estatal y capitalista. La apuesta del terrorismo político de izquierda (la Fracción del Ejército Rojo en Alemania, las Brigadas Rojas en Italia, Acción Directa en Francia) era que, en una época en la que las masas están totalmente inmersas en el letargo ideológico capitalista, de manera que ya no es operativa la crítica estándar de la ideología, solo el recurso a lo Real de la violencia directa –«*l'action directe*»– puede despertarlas. Aunque hay que rechazar sin ambigüedades la criminal manera en que esta perspectiva se llevó a la práctica, no habría que temer refrendar la propia perspectiva. La actual «mayoría silenciosa» pospolítica no es estúpida, pero sí cínica y resignada. La limitación de la pospolítica está bien ejemplificada no solo por el éxito del populismo de derechas, sino por las ya mencionadas elecciones de 2005 en Gran Bretaña: a pesar de la creciente impopularidad de Tony Blair (regularmente elegido como la persona más impopular del país), no había ninguna manera de que el descontento encontrara una expresión políticamente efectiva. Evidentemente, aquí hay algo que funciona muy mal; no es que la gente «no sepa lo que quiere», sino más bien que la resignación cínica evita que actúe sobre ello, con el resultado de que se abre una extraña grieta entre lo que la gente piensa y cómo actúa (o vota). Semejante frustración puede fomentar peligrosas explosiones extraparlamentarias que la izquierda no debería lamentar, sino arriesgarse a identificarse con ellas para «despertar» a la gente. En la Italia de Berlusconi, donde un autoproclamado payaso disfruta de más del 60 por 100 de apoyo en los índices de popularidad, alguna forma de violencia tendrá que ser claramente rehabilitada.

Es fácil observar cómo, desde dentro del horizonte kantiano, el aspecto «terrorista» de la democracia –la violenta imposición igualitaria de aquellos que son «supernumerarios», la «parte de ninguna parte»– solo puede aparecer como su distorsión «totalitaria». Dentro de este horizonte, la línea que separa a la auténtica explosión democrática del terror revolucionario del régimen totalitario del Estado-partido (o, por expresarlo en términos reaccionarios, la línea que separa el «gobierno de la muchedumbre de desposeídos» de la brutal opresión de la «muchedumbre» que realiza el Estado-partido) queda obliterada. (Naturalmente, se puede argumentar que un directo «gobierno de la muchedumbre» es inherentemente inestable y que necesariamente se transforma en su opuesto, una tiranía sobre la propia muchedumbre; sin embargo, ese cambio no altera de ninguna manera el hecho de que, precisamente, estamos ocupándonos de un cambio, de un giro radical.)

Hace mucho tiempo que se señaló que la democracia puede justificarse por medio de cualquiera de dos posiciones opuestas, una que implica la confianza y otra la

radical desconfianza: 1) la mayoría de la gente es en última instancia buena y lo suficientemente racional como para tomar las decisiones correctas; o 2) la gente es de forma general tan corrupta que el poder nunca se puede confiar a individuos sin mantenerlos bajo un constante control. Pero, más que considerar opuestas estas dos posiciones, habría que entender que esta singular combinación de confianza y desconfianza se encuentra en el mismo corazón de la visión democrática. Sería demasiado fácil aplicar aquí las «fórmulas de sexualización» de Lacan, afirmando que la primera posición obedece a la lógica masculina del Todo y la segunda a la lógica femenina del no Todo: la gente es buena como un Todo, pero hay que desconfiar de ella si se la considera individualmente. También sería (demasiado) fácil afirmar que, mientras que los regímenes no democráticos-liberales que quieren imponer su Ideal de la mejor sociedad posible funcionan de una manera «masculina», apoyándose siempre en una excepción constitutiva (el enemigo), la democracia liberal opera de la manera «femenina» de lo «no todo» sin pretender ofrecer lo Mejor, sino lo relativamente menos malo; no es que *todos* los demás sistemas políticos sean peores, más exactamente es que *cada uno* de ellos, tomado de uno en uno, es «peor» cuando se lo compara con la democracia. Sin embargo, aplicadas de esta forma, las fórmulas de sexualización son demasiado abstractas-formales (en el significado hegeliano del término); con la misma facilidad se podría decir que el estalinismo era «masculino» (politizando la sociedad a través de su excepción: la tecnología y el lenguaje se consideraban no ideológicos, medios neutrales, de manera que en el estalinismo «todo es político», pero con excepciones) y que el maoísmo era femenino[43].

Es cierto que la democracia es nuestro último fetiche, pero un fetiche que nos protege contra la propia democracia, contra su propio núcleo «no democrático», el violento exceso «terrorista» que las complejas reglas democráticas tratan de mantener a raya. En su famoso ensayo «Federalist No. 10», James Madison afrontaba el problema de cómo impedir que la democracia tome parte en disputas sobre «las diversas y desiguales distribuciones de la propiedad. Aquellos que tienen propiedades y aquellos que no las tienen siempre han constituido diferentes intereses en la sociedad». En resumen, el problema es la lucha de clases; cómo impedir que la mayoría pobre «descubra la propia fuerza» que en principio les da la democracia. La solución de Madison es una «amplia» república federal en la que «será más difícil

[43] En el maoísmo, «no hay nada que no sea político», lo que precisamente nos impide afirmar que «todo es político»: lo político nombra el mismo principio del «no Todo» de una sociedad, su antagonismo que no puede ser totalizado, una diferencia que no puede reducirse a una diferencia específica dentro de un género neutral; la «lucha de clases» no significa que «la sociedad esté compuesta de clases que luchan entre sí», sino que, en la forma de la lucha de clases, la sociedad afronta su propia limitación (en la lucha de clases, la diferencia específica –intrasocial– se solapa con la diferencia entre la propia sociedad y lo no social).

para todos los que lo sientan descubrir su propia fuerza y actuar al unísono con los otros [...] La influencia de líderes de facciones puede prender una llama dentro de sus estados particulares, pero será incapaz de propagar una conflagración general por los demás estados»[44]. Ahí residía la tan alabada «sabiduría de los padres fundadores»: cómo contener la dimensión potencialmente radical de la democracia. Uno de los pocos que permaneció fiel a ese potencial fue Thomas Jefferson, que célebremente dijo que «un poco de rebelión de vez en cuando viene bien»: «Es una medicina necesaria para la salud del gobierno. Dios nos impida que pasemos más de veinte años sin una rebelión semejante. El árbol de la libertad debe revigorizarse de tiempo en tiempo con la sangre de los patriotas y de los tiranos. Es su fertilizante natural»[45]. Esta es la razón por la que, a diferencia de la Revolución francesa, la Revolución americana no fue una verdadera revolución: no llegó hasta el final y no desarrolló por completo su potencial «terrorista».

Lo que se pierde en una democracia institucionalizada es precisamente este solapamiento que convierte el antagonismo en algo que perturba la misma noción universal de sociedad: aunque en la democracia no hay ningún sustancial gran Otro, ningún agente positivo con una legítima reclamación *a priori* para ocupar el lugar del Poder, y aunque la brecha entre este espacio vacío y el portador positivo del poder es irreducible, todavía tenemos un «gran Otro» en la forma de esta propia forma vacía, de un marco neutral (mínimamente determinado por procedimientos democráticos) que garantiza la traducción del antagonismo en agonismo; en una democracia las luchas políticas nunca alcanzan el nivel de un antagonismo radical, todos los antagonismos se trasponen en agonismos regulados por la forma democrática. La democracia es así trascendental, en el preciso sentido del formalismo kantiano: el gran Otro queda privado de su sustancia, pero sobrevive como la forma vacía. Y, de nuevo en términos kantianos, la violencia divina es el aterrador momento de la *intervención directa de lo noumenal en lo fenoménico.* La violencia divina no es un uso deplorable, sino inevitable de los medios violentos hacia fines no violentos. Aquí, la «crítica de la razón instrumental» ha hecho su trabajo, demostrando que los medios nunca son puramente instrumentales: los «medios» que utilizamos para alcanzar fines sociales emancipatorios tienen que desplegar el carácter de estos propios fines, actuar como sus manifestaciones; de otra manera nos exponemos a la infame «dialéctica» estalinista de la violencia y la no violencia en la que el Estado se «atrofia» por medio de su fortificación (especialmente de sus órganos de control y opresión).

---

[44] Citado en H. Zinn, *A People's History of the United States,* Nueva York, Harper Collins, 2001, pp. 96-97.

[45] Citado en *ibid.,* p. 95.

El problema para una política emancipatoria es cómo reintroducir en este campo democrático el antagonismo radical (la diferencia que corta a lo social en sí mismo en su universalidad, que no admite ningún gran Otro, ni sustancial ni formal); y la solución es la «dictadura del proletariado». «¡El mundo está fuera de quicio!; ¡Oh, suerte maldita, que haya nacido yo para ponerlo en orden!»: ¿no es este famoso verso de Hamlet (I, v) una sucinta descripción de la posición proletaria? ¿No son los proletarios el elemento «fuera de quicio» de la estructura social, «malditos» con la tarea revolucionaria de poner las cosas en orden? La «dictadura del proletariado» es en última instancia indiferente hacia la democracia formal; lo que importa no es el modo de selección del gobierno, sino la presión que ejerce sobre él la movilización y autoorganización del pueblo. ¿Esta idea de la «autoorganización del pueblo» no implica subrepticiamente una rehabilitación del populismo? No, porque el «pueblo» al que se refiere aquí es lo que uno normalmente refiere como la *plebs,* la muchedumbre plebeya, no el Pueblo de un proyecto populista. Lo que la plebe excluye es precisamente la unidad implicada en la noción populista de Pueblo.

Aquí se puede ver cómo estas complejidades de la noción de democracia suponen directamente premisas filosóficas: la noción lefortiana de democracia basada en el vacío lugar del poder, en la lógica de implicar su propia imperfección e inacabable autocorrección, etc., es claramente kantiana (lo Real aquí es simplemente imposible), mientras que el paso de Kant a Hegel nos obliga a aceptar que lo Real como imposible se produce de hecho en la forma del terror democrático. En hegelés: el terror es la especie del género de la democracia donde la democracia se encuentra a sí misma, entre su especie, en su «determinación opositora», actualizándose directamente a sí misma en su universalidad (abstracta). La democracia pura *tiene* que aparecer como su opuesto: si apareciera como democracia, estaríamos efectivamente en la «metafísica de la presencia».

Esta identidad de los opuestos no significa que la democracia es real solamente en la medida en que es «impura», en otras palabras, que una democracia totalmente realizada se cancela a sí misma y se convierte en su opuesto: el terror democrático todavía *es* democracia. (El nombre de Benjamin para este «terror democrático» es violencia divina.) ¿Dónde lo encontramos en la actualidad? *Avatar,* la película de James Cameron, un ejercicio ejemplar del marxismo de Hollywood, cuenta la historia del discapacitado exmarine enviado desde la Tierra a un distante planeta para infiltrarse en una raza de aborígenes de piel azul y convencerles para que permitan a su patrón explotar su tierra para extraer recursos minerales; los aborígenes viven en armonía con la naturaleza y al mismo tiempo son profundamente espirituales. Previsiblemente, el *marine* se enamora de la bella princesa aborigen y finalmente se une a ellos en la batalla final, ayudándoles a expulsar a los invasores humanos y a salvar su planeta. Es fácil percibir, por debajo de los temas políticamente correctos (el honesto chico blanco alineándose con los ecológicamente correctos aborígenes contra el «complejo industrial-militar»

de los invasores imperialistas), un completo despliegue de motivos brutalmente racistas que circulan alrededor del tema del «hombre que llegó a reinar»: un lisiado marginado de la Tierra es lo suficientemente bueno como para ganar la mano de la princesa local y ayudarles a triunfar en la batalla decisiva. Además, el idílico retrato de los azules aborígenes nos impide ver la opresión de sus propias jerarquías, que sin duda deben estar establecidas si tienen una princesa. La lección de la película está clara: la única elección que tienen los aborígenes es ser salvados por los humanos o ser destruidos por ellos, o bien ser las brutales víctimas de la realidad imperialista, o bien desempeñar el papel que se les asigna en la fantasía del hombre blanco; en ambos casos, se convierten en un juguete en manos de los humanos. La misma hiperrealidad de la película, con su combinación de actores reales y animación digital en 3-D, hace palpable el fantasmático estatus de la vida en el invadido planeta.

Al mismo tiempo que la película recaudaba dinero por todo el mundo, alcanzando 1.000 millones de dólares después de menos de tres semanas de su estreno, algo que extrañamente recordaba a su argumento estaba sucediendo en el mundo real. Las colinas del sur del estado indio de Orissa, habitadas por la tribu de los kondh, se vendían a compañías mineras que planeaban explotar sus inmensas reservas de bauxita (los yacimientos se considera que valen por lo menos cuatro billones de dólares). Como respuesta se produjo una rebelión armada maoísta (naxalita), confirmando el viejo dicho de que un recurso natural puede ser una maldición. La guerrilla maoísta

> está casi totalmente formada por desesperados pueblos tribales que viven en condiciones de semejante hambre crónica que rayan con la clase de hambruna que solo asociamos con el África subsahariana. Son gentes que, incluso después de sesenta años de la así llamada independencia de India, no tienen acceso a la educación, a la sanidad o a la compensación legal. Son gentes despiadadamente explotadas durante décadas, sistemáticamente engañadas por pequeños negociantes y prestamistas, las mujeres violadas por una policía y por un personal del departamento de bosques con derecho a hacerlo. Su viaje de regreso a una semblanza de dignidad se debe en gran parte a los cuadros maoístas que han vivido, trabajado y luchado a su lado durante décadas. Si las tribus se han levantado en armas lo han hecho por culpa de que un gobierno, que no les ha dado otra cosa que violencia y abandono, ahora quiere arrebatarles la última cosa que les queda: su tierra [...] Piensan que si no luchan por su tierra serán aniquilados [...] su andrajoso y desnutrido ejército, el grueso de cuyos soldados nunca han visto un tren, un autobús o ni siquiera un pueblo pequeño, está peleando solamente por la supervivencia[46].

[46] A. Roy, «Mr Chidambaram's War», 9 de noviembre de 2009, disponible en outlook.india.com.

El primer ministro indio calificó esta rebelión como la «mayor amenaza individual para la seguridad interna del país»; los medios de comunicación, que la presentan como una resistencia contra el progreso, están llenos de historias sobre el «terrorismo rojo» que reemplazan a las historias sobre el «terrorismo islamista». No sorprende que el Estado indio esté respondiendo con una gran operación militar contra los «bastiones maoístas» de las junglas del centro de India. Es cierto que ambos bandos han recurrido a la violencia brutal y que la «justicia popular» maoísta es severa. Sin embargo, por muy difícil de digerir que sea para nuestros gustos liberales, *no tenemos derecho a condenarles*. ¿Por qué? Porque la situación de los rebeldes es precisamente la de la chusma de Hegel; los naxalitas en India son un famélico pueblo tribal que está peleando por su vida. Pero, al contrario que en la película de Cameron, en Orissa no hay ninguna noble princesa esperando a que el héroe blanco la seduzca y la ayude a salvar a su pueblo; solo están los maoístas movilizando a los famélicos agricultores. Quizá el verdadero avatar aquí es la misma *Avatar,* la película sustituyendo a la realidad.

El agente

Entonces, ¿cómo funciona en su economía libidinal el sujeto comprometido en semejante violencia divina? Como el exacto contrario del descomprometido hindú o budista que desde una posición de neutralidad, exento de toda pasión, observa el ilusorio «teatro de sombras» en el que es arrojado con sus actos. Un caso extremo de sujeto apocalíptico lo proporciona *La zona gris* (Tim Blake Nelson, 2001), que se desarrolla en Auschwitz-Birkenau a finales de 1944 entre una unidad *Sonderkommando* (prisioneros elegidos para hacer el trabajo sucio de llevar a las víctimas a las cámaras de gas y después despojar y deshacerse de los cuerpos). Estas unidades disfrutaban de mejores condiciones y comida, aunque sabían que en tres o cuatro meses iban a ser eliminadas para borrar las huellas de su trabajo. A la mitad de la película hay un interesante diálogo entre dos de estos «privilegiados» prisioneros judíos, un destacado cirujano que hace investigaciones sobre los cuerpos para el infame Dr. Mengele, y un «ordinario» *Sonderkommando* que acompaña a las víctimas a la cámara de gas, prepara los cuerpos, etc. El médico (D) se aferra a la supervivencia con una actitud de «hago lo que se me dice, no estoy matando a nadie», mientras que el otro (S) es más consciente del punto muerto moral de su situación:

D: «Nunca pedí hacer lo que hago».
S: «Te presentaste voluntario».
D: «Querían médicos para un hospital».

S: «Sabías la clase de trabajo que ibas a hacer y continúas haciéndolo».

D: «No mato».

S: «¿Y nosotros sí?».

D: «No he dicho eso».

S: «Das un objetivo al asesinato».

D: «Simplemente estamos intentando llegar a mañana, eso es todo lo que cualquiera de nosotros hace».

S: «No sabes nada, ¿no es así?».

D: «No sé de qué me hablas».

S: «Espero no estar vivo cuando acabe todo esto».

D: «No me lo creo».

S: «Sé que no lo crees».

Por dos veces, el «ordinario» *Sonderkommando* establece la correcta y penetrante perspectiva moral. Primero señala que, aunque su trabajo es más «sucio» y está más cerca del asesinato (no aprieta el botón para liberar el gas, pero lleva a las víctimas a la cámara, convenciéndolas de que solo es una sala con duchas, separa las ropas de estas, quema los cuerpos, etc.), el trabajo del médico (diseccionar y analizar cuerpos seleccionados) es éticamente mucho más problemático: el médico «da una razón a los asesinatos» proporcionando una justificación médica. En segundo lugar, el «ordinario» *Sonderkommando* esboza el extremado punto muerto ético-existencial que el doctor no puede ver, por su misma adhesión al sobrevivir, el punto muerto de un sujeto consciente de que lo que ha hecho para sobrevivir le ha comprometido hasta tal punto que ya no hay una vuelta a la normalidad: habida cuenta de la obscenidad de sus acciones, ha perdido el derecho a una vida normal. Si todavía vive «cuando todo esto termine», no será capaz de evitar el suicidio; lo que ha hecho de ninguna manera puede ser reintegrado en las coordenadas «normales» de la decencia ética. En el campo de concentración, sabe que no tiene ninguna esperanza; su situación es una pesadilla y, una vez que la pesadilla haya acabado, su vida se volverá imposible. Por eso, una rebelión suicida contra los guardianes es la única cosa ética que puede hacer y también la única salida al punto muerto existencial en el que la única elección se da entre lo malo (la actual pesadilla) y lo peor (la normalidad).

Sin embargo, también hay un aspecto de liberación en este radical punto muerto; no sorprende que un punto muerto similar caracterice la posición subjetiva de un revolucionario radical. Una vez que pierdo mi derecho a una «vida normal», también, en cierto modo, pierdo mi derecho a una «vida desnuda», corto mi vínculo con la mera supervivencia, con el aferrarme a la vida por la propia vida, y me uno a los «muertos vivientes», convirtiéndome en alguien que, al renunciar a su derecho a la

vida, supera así su miedo a la muerte. Imaginemos un revolucionario que, debido a su absoluta dedicación a la lucha política, descuida a su familia y por ello pierde a su mujer y a sus hijos; la única justificación que le queda para seguir viviendo es la lucha política: si no pudiera participar en ella, no le quedaría nada. Se puede sospechar que Brecht hubiera encontrado fascinante semejante posición.

En la película de Bernardo Bertolucci *Novecento* hay una escena terriblemente violenta durante un enfrentamiento entre los peones pobres en huelga y el terrateniente. Este último explica que, debido al catastrófico tiempo, que ha arruinado la cosecha, tiene que reducir a la mitad los salarios de los trabajadores. Exasperado por su muda resistencia a sus «racionales» argumentos, le grita a uno de ellos: «¿No tienes dos buenas orejas para oírme?». El peón saca una navaja de su cinto y de un golpe se corta su oreja izquierda y se la ofrece al terrateniente, que, aterrorizado por este enloquecido gesto, sale corriendo, presa del pánico. Esta escena (estructuralmente similar a la famosa escena de *El club de la lucha,* de David Fincher, donde en un enfrentamiento con su patrón Edward Norton se pone a golpearse su propia cara con su puño), con su lógica de la metáfora realizada («préstame tus orejas») trasmite de manera dura el precio (la proverbial libra de carne) que hay que pagar por la liberación, el desafiante ofrecimiento de la oreja con su implícita subversión: «¡Ahora no tengo orejas, no te oigo, estoy sordo frente a tus argumentos!». De nuevo, semejante rechazo, semejante retirada o desconexión del campo compartido de comunicación es una condición *sine qua non* para la libertad.

Semejante gesto radical de «golpearse a uno mismo» ¿no es constitutivo de la subjetividad como tal? ¿Y no implica esto que el tiempo de la subjetividad es *a priori* el tiempo de un estado de emergencia, que ser un sujeto significa que las cosas no pueden «regresar a la normalidad?». En todo «desarrollo normal de las cosas», el sujeto que participa en ellas escapa del traumático abismo que se encuentra en el corazón de la subjetividad y «experimenta una regresión» a un modo de ser sustancial, es decir, se reduce a sí mismo a un momento subordinado de un orden sustancial más elevado.

Entonces, ¿qué es lo que hay que hacer? ¿Cómo elegir entre las tres opciones principales: 1) la «política de Bartleby» de no hacer nada; 2) prepararse para un radical Acto violento, un levantamiento revolucionario total; 3) comprometerse en pragmáticas intervenciones locales? Aquí hay que insistir en primer lugar en el vínculo dialéctico ente lo particular y lo universal, cuyo resultado es que el mismo enfoque sobre un problema aparentemente particular puede desencadenar una transformación global. Es decir, el efecto político de una intervención no puede ser condicionado por la tensión entre su contenido enunciado y la posición de enunciación. En su labor de propaganda de la *perestroika* y el *glasnost,* Gorbachev hablaba, sin duda, desde la posición de la *nomenklatura* dirigente solo con el propósito de hacer que el sistema

comunista fuera más eficiente. No obstante, sobreestimando la cantidad de *perestroika* que podía integrar el sistema, puso en marcha la propia desintegración de ese sistema; de aquí que todos esos escépticos que advertían que Gorbachev simplemente quería reformar el sistema, hacerlo más fuerte, se mostraron equivocados, aunque en cierto sentido tenían razón. Sartre cometió un error similar cuando, en su tardío pero perspicaz análisis (escrito en 1970) de la vacuidad del informe «secreto» de Kruschev de 1956 sobre los crímenes de Stalin en el XX Congreso del Partido Comunista, señaló que

> era *verdad* que Stalin había ordenado masacres, que había transformado la tierra de la revolución en un Estado policial; que estaba *verdaderamente* convencido de que la URSS no llegaría al comunismo sin pasar por el socialismo de los campos de concentración. Pero, como muy correctamente señala uno de los testigos, cuando las autoridades encuentran útil decir la verdad es porque no encuentran una mentira mejor. Inmediatamente, esta verdad que llega de una boca oficial se convierte en una mentira corroborada por los hechos. ¿Stalin era un hombre perverso? Bien. Pero ¿cómo le había encaramado en el trono la sociedad soviética durante un cuarto de siglo?[47].

Realmente, ¿no fue la posterior suerte de Kruschev (destituido en 1964) una prueba de la ocurrencia de Oscar Wilde de que si uno dice la verdad, tarde o temprano se verá atrapado? El análisis de Sartre, no obstante, se queda corto en un punto fundamental: el informe de Kruschev *sí* tuvo un traumático impacto, incluso si «estaba hablando en nombre del sistema: la máquina estaba sana, pero su principal operador no lo estaba; este saboteador había aliviado al mundo de su presencia y todo iba a desarrollarse suavemente de nuevo»[48]. Su intervención puso en marcha un proceso que finalmente echó abajo el sistema; una lección que merece la pena recordar hoy. Nuestra respuesta a la pregunta anteriormente planteada de ¿«Qué hacer?» es, por eso, simple: ¿por qué imponer una elección en primer lugar? Un leninista «análisis concreto de las circunstancias concretas» deja claro cuál puede ser la manera adecuada de actuar en una constelación dada; algunas veces son apropiadas las medidas pragmáticas dirigidas a problemas particulares; algunas veces, como en una crisis radical, la única manera de resolver los problemas particulares será la transformación de la estructura básica de la sociedad; algunas veces, en una situación donde *plus ça change, plus ça reste la même chose,* es mejor no hacer nada más que contribuir a la reproducción del orden existente.

Siempre hay que tener presente la lección que primero elaboró La Boétie en su tratado sobre la *servitude volontaire:* el poder (la subordinación de muchos ante

---

[47] Citado en I. H. Birchall, *Sartre Against Stalinism,* Nueva York, Berghahn Books, 2004, p. 166.
[48] *Ibid.*

uno) no es un estado objetivo de las cosas que se mantiene incluso si lo ignoramos, es algo que se mantiene solamente con la participación de sus sujetos, solo si está activamente ayudado por ellos. Lo que hay que evitar aquí es la difícil situación de la Belleza del Alma descrita por Hegel: el sujeto que continuamente se lamenta y protesta por su suerte, al mismo tiempo que pasa por alto cómo participa activamente en el mismo estado de cosas que deplora. Nosotros no tememos y obedecemos al poder porque es en sí mismo tan poderoso; por el contrario, el poder parece poderoso porque lo tratamos como tal. Esta obscena colaboración con el opresor es el tema de la novela de Ismail Kadare *El palacio de los sueños,* un relato del Tabir Saray, el «palacio de los sueños» en la capital de un imperio balcánico sin nombre (inspirado en Turquía). En el gigantesco edificio, miles de burócratas ponen en orden, clasifican e interpretan los sueños de los ciudadanos que sistemática y continuamente se recogen de todas las partes del imperio. Su inmenso trabajo de interpretación es kafkiano: intenso, pero una farsa sin significado. El objetivo final de su actividad es identificar el Sueño-Amo que proporcionará pistas sobre el destino del imperio y de su sultán. Por eso, aunque Tabir Saray se supone que es un lugar de misterio exento de las diarias luchas por el poder, lo que sucede allí se ve inevitablemente atrapado en esos conflictos: qué sueño hay que seleccionar (o quizá incluso inventar) a medida que el Sueño-Amo se convierte en el sujeto de oscuras intrigas. Kadare explica muy bien las razones de estas luchas:

> —En mi opinión –prosiguió Kurt–, es la única organización del Estado donde la parte más oscura de la conciencia de sus súbditos entra en contacto con el propio Estado.
>
> Miró a todos los presentes, como para valorar el efecto de sus palabras.
>
> —Desde luego, las masas no gobiernan –continuó–, pero poseen un mecanismo a través del cual influyen en los asuntos del Estado, incluyendo sus crímenes. Y ese mecanismo es el Tabir Saray.
>
> —¿Quieres decir –preguntó el primo– que las masas son en cierta medida responsables de todo lo que sucede, y en cierta medida deben sentirse culpables de ello?
>
> —Sí –dijo Kurt, añadiendo con mayor firmeza–, en cierto modo sí[49].

Para interpretar adecuadamente estas líneas no hace falta ninguna tesis oscurantista que postule un «oscuro vínculo irracional (o una secreta solidaridad) entre la multitud y sus dirigentes». La pregunta que hay que plantear se refiere *al poder (la dominación) y al inconsciente:* ¿cómo funciona el poder, por qué sus súbditos le

[49] I. Kadare, *The Palace of Dreams,* Nueva York, Arcade Publishing, 1998, p. 63 [ed. cast.: *El palacio de los sueños,* Madrid, Alianza, 2007].

obedecen? Esto nos lleva a la (engañosamente llamada) «erótica del poder»: los súbditos obedecen no solo por la coacción (o amenaza) física y la mistificación ideológica, sino porque tienen una inversión libidinal en el poder. La «causa» última del poder es el *objet a,* la causa-objeto del deseo, el goce-excedente por medio del cual el poder «soborna» a los que tiene bajo su dominio. Este *objet a* recibe forma en las fantasías (inconscientes) de los súbditos del poder, y la función del «Tabir Saray» de Kadare es precisamente interpretar esas fantasías, aprender qué clase de objetos (libidinales) son para sus súbditos. Estos oscuros «mecanismos de realimentación» –entre los súbditos del poder y los que lo ejercen– regulan la subordinación de los súbditos, de manera que, si son perturbados, la estructura del poder puede perder su dominio libidinal y disolverse.

El palacio de los sueños es, desde luego, una fantasía imposible; la fantasía de un poder capaz de gestionar directamente su propio respaldo fantasmático. Y es aquí donde entra lo que hemos llamado la «política de Bartleby»: más que resistirse activamente al poder, el gesto de Bartleby de «preferiría no hacerlo» suspende la inversión libidinal del sujeto en el poder; el sujeto deja de soñar con el poder. Poniéndolo en burlones términos estalinistas, la lucha emancipatoria empieza con el despiadado trabajo de la autocensura y la autocrítica, no de la realidad, sino de los sueños propios.

La mejor manera de entender el núcleo de la actitud obsesiva es a través de la noción de *falsa actividad:* piensas que eres activo, pero tu verdadera posición, como incrustado en el fetiche, es pasiva. ¿No tropezamos con algo similar a esta falsa actividad en la típica estrategia del neurótico obsesivo que se vuelve frenéticamente activo para impedir que suceda la cosa verdadera? (En una tensa situación de grupo, el obsesivo habla continuamente, cuenta chistes, etc., para conjurar ese embarazoso momento de silencio en el que la tensión subyacente se volvería insoportable.) El «acto de Bartleby» es violento precisamente en la medida en que supone no aceptar esta obsesiva actividad; en él, no solo se solapan la violencia y la no violencia (la no violencia aparece como la mayor violencia), también lo hacen el actuar y la inactividad (aquí el acto más radical es no hacer nada). La dimensión «divina» se encuentra en este mismo solapamiento de la violencia y la no violencia.

Si la teología está de nuevo apareciendo como un punto de referencia para la política radical, no lo hace proporcionando un «gran Otro» divino que garantice el éxito final de nuestras empresas, sino, por el contrario, como una apuesta de nuestra libertad radical de no tener ningún gran Otro en el que apoyarnos. Ya fue Dostoievsky quien mostró cómo Dios nos da tanto libertad como responsabilidad; no es un Amo benevolente conduciéndonos a la seguridad, sino un Amo que nos recuerda que estamos totalmente abandonados a nuestros propios recursos. Esta paradoja se encuentra en el mismo centro de la idea protestante de la predestinación: la predesti-

nación no significa que, ya que todo está determinado por adelantado, no somos realmente libres; más bien supone una libertad aún más radical que la ordinaria, la libertad de determinar retroactivamente (es decir, cambiar) el propio destino de cada uno[50].

El Dios que obtenemos aquí es bastante parecido al del chiste bolchevique sobre un agitador comunista de mucho talento que después de su muerte se encuentra con que le mandan al Infierno. Rápidamente se dedica a convencer a sus guardianes de que le dejen ir al Cielo. Cuando el Diablo nota su ausencia, va a visitar a Dios para exigir que el propagandista regrese al Infierno. Sin embargo, en cuanto el Diablo comienza a hablar, empezando con «Mi Señor...», Dios le interrumpe, diciéndole: «En primer lugar, yo no soy tu Señor, sino un camarada. En segundo lugar, estás loco por hablar a ficciones: ¡yo ni siquiera existo! Y, por último, date prisa o me perderé la reunión del partido». Esta es la clase de Dios que necesita actualmente la izquierda radical; un Dios que «se ha convertido totalmente en un hombre», un camarada entre nosotros, crucificado junto a dos marginados sociales, que no solo «no existe», sino que *también lo sabe,* que acepta su propia eliminación pasando enteramente al amor que ata a todos los miembros del «Espíritu Santo», es decir, del partido o del colectivo emancipatorio.

[50] El catolicismo a menudo se ve como un compromiso entre el cristianismo «puro» y el paganismo; pero, entonces, ¿qué es el cristianismo al nivel de esta noción? ¿Protestantismo? Hay que dar un paso adelante: el único cristianismo a nivel de esta noción, es decir, el que saca todas las consecuencias de su acontecimiento básico –la muerte de Dios–, es el ateísmo. Buenaventura Durruti, el famoso anarquista español, dijo: «La única iglesia que ilumina es la que arde». Tenía razón, aunque no en el inmediato sentido anticlerical en el que se hacía esta observación: la religión solo llega a la verdad a través de su autocancelación.

Epílogo*
¡Bienvenidos a tiempos interesantes!

El estadista práctico no se adapta a las condiciones existentes, denuncia las condiciones como inadaptables.
G. K. Chesterton, «The Man Who Thinks Backwards»[1]

En China (eso dicen), si realmente odias a alguien, la maldición que le lanzas es: ¡Espero que vivas tiempos interesantes! Históricamente los «tiempos interesantes» han sido periodos de intranquilidad, guerras y luchas por el poder, en los que millones de inocentes sufrieron las consecuencias. Actualmente nos estamos aproximando claramente a una nueva época de tiempos interesantes. Después de décadas del Estado del bienestar, cuando los recortes financieros se limitaban a breves periodos y estaban sostenidos por la promesa de que las cosas pronto regresarían a la normalidad, estamos entrando en un nuevo periodo en el que la crisis económica se ha convertido en permanente, simplemente en una manera de vivir. Además, actualmente, la crisis se produce en ambos extremos de la vida económica –en la ecología (la externalidad natural) y en la pura especulación financiera–, no en el centro del proceso productivo. Por eso es fundamental evitar la simple solución de sentido común: «Tenemos que librarnos de los especuladores, poner orden ahí, y la producción real continuará». La lección del capitalismo es que esta especulación «irreal» *es* aquí lo real; si la eliminamos, la realidad de la producción sufre.

Estos cambios no pueden menos que hacer pedazos la confortable posición subjetiva de los intelectuales radicales, que como mejor se expresa es por medio de uno de

* Epílogo de la segunda edición *(Paperback Edition)* publicada por Verso Books en 2011, un año después de la primera *[N. del Ed.]*.

[1] G. K. Chesterton, *A Miscellany of Men,* San Diego, ICON Group International, Inc. 2008, pp. 14-18.

sus ejercicios mentales favoritos durante todo el siglo XX: el impulso a «catastrofizar» la situación. Cualquiera que fuera la situación real sobre el terreno, *tenía* que ser denunciada como «catastrófica», y cuanto más positivas parecían ser las cosas, más se permitían este ejercicio; de ese modo, independientemente de nuestras diferencias «meramente ónticas», todos participamos en la misma catástrofe ontológica.

Heidegger denunciaba la edad actual como la del mayor «peligro», la época del nihilismo consumado; Adorno y Horkheimer vieron en ella la culminación de la «dialéctica de la Ilustración» en el «mundo administrado»; Giorgio Agamben incluso definió los campos de concentración del siglo XX como la «verdad» de todo el proyecto político occidental. Podemos recordar la figura de Horkheimer en la Alemania Occidental de la década de los cincuenta: aunque denunciaba el «eclipse de la razón» en la moderna sociedad de consumo occidental, simultáneamente defendía a esta misma sociedad como una solitaria isla de libertad en el mar de los totalitarismos y de las corrompidas dictaduras a lo largo del globo. Era como si la irónica ocurrencia de Churchill sobre la democracia como el peor de los regímenes políticos, exceptuando a todos los demás, se repitiera aquí de una manera seria: la «sociedad administrada» de Occidente es un mero barbarismo en forma de civilización, el punto más alto de alienación, la desintegración del individuo autónomo, etc. No obstante, ya que todos los demás regímenes políticos son peores, finalmente no queda más opción que apoyarla… Se tiene la tentación de proponer una lectura radical de este síndrome: ¿quizá lo que los desventurados intelectuales no pueden soportar es el hecho de que ellos llevan una vida básicamente feliz, segura y confortable, de modo que, para justificar su elevada vocación, están obligados a construir un escenario de catástrofe radical?

Al someterse a un tratamiento psicoanalítico, se aprende a clarificar los propios deseos: ¿quiero realmente lo que pienso que quiero? Tomemos el proverbial caso de un marido que mantiene una apasionada relación extramatrimonial y que sueña con el momento en que su mujer desaparezca (muera, se divorcie, o lo que sea) para poder ser libre de vivir con su querida; cuando finalmente su sueño se realiza, todo su mundo se desmorona y descubre que, después de todo, ya no quiere a su amante. Como dice el viejo proverbio, solo hay una cosa peor que no tener lo que uno quiere: tenerlo. Los académicos de izquierdas se están aproximando ahora a ese momento de verdad: ¡queríais un cambio real, ahora lo podéis tener! Ya en 1937, en *The Road to Wigan Pier,* George Orwell describió perfectamente esta actitud cuando señaló que «todas las opiniones revolucionarias obtienen parte de su fuerza de la secreta convicción de que no se puede cambiar nada»: los radicales invocan la necesidad de un cambio revolucionario como una cierta clase de apuesta supersticiosa que alcanzará su opuesto; que *evitará* que el cambio se produzca realmente. Si se produce una revolución debe hacerlo a una distancia prudencial: en Cuba, Nicaragua, Venezuela… de manera que, mientras mi corazón se ve enaltecido cuando pienso en esos lejanos acontecimientos, puedo seguir promocionando mi carrera académica.

Libertad en las nubes

Esta nueva situación no exige de ninguna manera que abandonemos el paciente trabajo intelectual, sin ninguna «utilidad práctica» inmediata. Actualmente, más que nunca, hay que tener presente que el comunismo empieza con lo que Kant llamó el «uso público de la razón», con el pensamiento, con la igualitaria universalidad del pensamiento. Cuando Pablo dice que, desde un punto de vista cristiano, «no hay hombres ni mujeres, judíos ni griegos», está afirmando que las raíces étnicas, la identidad nacional, etc., *no son categorías de la verdad.* Haciendo la misma observación en términos kantianos, cuando reflexionamos sobre nuestras raíces étnicas entramos en un *uso privado de la razón,* limitado por suposiciones dogmáticas contingentes; es decir, actuamos como individuos «inmaduros», no como seres humanos libres que habitan en la dimensión de la universalidad de la razón. Para Kant, el espacio público de la «sociedad civil mundial» designa la paradoja de la singularidad universal, de un sujeto singular que en una cierta clase de cortocircuito, eludiendo la mediación de lo particular, participa directamente en lo Universal. Desde esta perspectiva, lo «privado» no es la materia de nuestra individualidad como opuesto a nuestros lazos comunales, sino el propio orden institucional-comunal de nuestra identificación particular.

Por ello, nuestra lucha debería centrarse en esos aspectos que plantean una amenaza para la esfera pública transnacional. Parte de esta tendencia global hacia la privatización del «intelecto general» es la reciente tendencia, en la organización del ciberespacio, hacia la llamada «computación en la nube». Hace poco más de una década, un ordenador era una caja grande sobre el escritorio y las descargas se hacían con disquetes y memorias USB. Actualmente ya no necesitamos esos engorrosos ordenadores individuales, ya que la computación en las nubes se basa en internet. El *software* y la información llegan a los ordenadores, o a los teléfonos inteligentes, bajo demanda, en forma de herramientas o aplicaciones basadas en la red, a las que los usuarios pueden acceder y que pueden utilizar por medio de navegadores, como si fueran programas instalados en su propio ordenador. De esta manera, con cualquier ordenador podemos acceder a la información desde cualquier lugar del mundo en que nos encontremos, mientras los teléfonos inteligentes ponen este acceso literalmente en nuestro bolsillo. Actualmente ya estamos participando en la computación en las nubes cuando realizamos una búsqueda y obtenemos millones de resultados en una fracción de segundo; el proceso de búsqueda lo realizan miles de ordenadores conectados que comparten los recursos de la nube. De forma similar, Google Books permite el acceso a millones de obras digitalizadas en cualquier momento, en cualquier lugar del mundo. Por no mencionar el nuevo nivel de socialización que han abierto los teléfonos inteligentes: hoy en día un teléfono inteligente incluirá

habitualmente un procesador más potente que el que tenía la gran caja del PC estándar hace solo un par de años. Además, está conectado a internet, de forma que no solamente puedo acceder a múltiples programas y a una inmensa cantidad de datos, sino que instantáneamente puedo intercambiar mensajes de voz o videoclips, coordinar decisiones colectivas, etcétera.

Este maravilloso nuevo mundo, sin embargo, representa solamente una cara de la historia, que, en conjunto, se parece al conocido chiste del médico: «Primero las buenas noticias, después las malas». En la actualidad los usuarios acceden a programas y a *software* que se hallan muy lejos, en habitaciones climatizadas que albergan miles de ordenadores. Citando un texto de publicidad sobre la computación en las nubes, «los detalles se abstraen de los consumidores, que ya no necesitan ser expertos o controlar la infraestructura tecnológica que les apoya "en la nube"». Aquí hay dos palabras delatoras: *abstracción* y *control*. Para administrar una nube se necesita un sistema de monitorización que controle su funcionamiento, un sistema que por definición está oculto del usuario final. Por ello la paradoja es que, a medida que el nuevo artilugio que tengo en la mano (Smartphone o un diminuto portátil) está cada vez más personalizado, es más fácil de utilizar, tiene un funcionamiento más «transparente», más tiene que descansar todo el sistema en el trabajo que se hace en otro lugar, en el enorme circuito de máquinas que coordinan la experiencia del usuario. En otras palabras, para que la experiencia del usuario se vuelva más personalizada o no alienada, tiene que estar regulada y controlada por una red alienada.

Esto, por supuesto, sucede con cualquier tecnología compleja: un telespectador, por ejemplo, normalmente no tiene ni idea de cómo funciona su mando a distancia. Sin embargo, aquí la vuelta de tuerca adicional es que ahora no es solamente la tecnología básica lo que está controlado, sino también la elección y accesibilidad del contenido. Es decir, la formación de «nubes» va acompañada por un proceso de integración vertical: una sola compañía o corporación tendrá cada vez más participación en todos los niveles del cibermundo, desde las máquinas individuales (PC, iPhones, etc.) y el *hardware* en la «nube» para los programas y el almacenamiento de datos, *software* en todas sus formas (audio, vídeo, etc.). De ese modo, todo se vuelve accesible, pero solamente mediado a través de una compañía que lo posee todo, *software* y *hardware*, contenido y ordenadores. Poniendo un ejemplo evidente, Apple no vende solamente iPhones e iPads, también es propietaria de iTunes. Recientemente incluso ha llegado a un acuerdo con Rupert Murdoch que permite que las noticias en la nube de Apple sean proporcionadas por el imperio mediático de Murdoch. Dicho sencillamente, Steve Jobs no es mejor que Bill Gates: ya sea Apple o Microsoft, el acceso global está cada vez más basado en la privatización virtualmente monopolista de la nube que proporciona ese acceso. Cuanto más acceso recibe un usuario individual a un espacio público universal, más privatizado está ese espacio.

Los apologistas presentan la computación en la nube como el siguiente paso lógico en la «evolución natural» de internet y, aunque de una manera tecnológica-abstracta eso es cierto, no hay nada «natural» en la progresiva privatización del ciberespacio global. No hay nada «natural» en el hecho de que dos o tres compañías con una posición cuasi monopolista puedan no solamente establecer los precios a voluntad, sino también filtrar el *software* que proporcionan para dar a su «universalidad» un giro particular que depende de intereses comerciales e ideológicos. Es cierto que la computación en la nube ofrece a los usuarios individuales una riqueza de elección sin precedentes, pero ¿esta libertad de elección no está sostenida por la elección inicial de un proveedor respecto al cual cada vez tenemos menos libertad? A los partidarios de la apertura les gusta criticar a China por sus intentos de controlar el acceso a internet, pero ¿no estamos nosotros viéndonos envueltos en algo comparable, en la medida en que nuestra «nube» no funciona de una manera diferente al Estado chino?

¿Cómo, entonces, tenemos que luchar contra este cercamiento? ¿Representa WikiLeaks una evolución positiva? Uno de los informes confidenciales recientemente desvelados por WikiLeaks describe al dúo ruso que forman Putin y Medvedev como Batman y Robin. Esta analogía puede extenderse: ¿no es Julian Assange, el organizador de WikiLeaks, una evidente contrapartida en la vida real del Joker en *El Caballero oscuro,* de Christopher Nolan? Pero, ¿qué es el Joker, con su deseo de desvelar la verdad bajo la máscara, convencido de que eso destruirá el orden social? ¿Es un libertador o un terrorista? Y, continuando con la analogía, ¿cómo tenemos que juzgar la lucha entre WikiLeaks y el Imperio estadounidense?; la publicación de documentos secretos del gobierno estadounidense ¿es un acto en defensa de la libertad de información, del derecho de la gente a conocer, o es un acto terrorista, que supone una amenaza a la estabilidad de las relaciones internacionales? Pero ¿qué pasaría si esa no fuera la verdadera lucha, qué pasaría si la batalla ideológica y política crucial fuera la que se produce dentro de WikiLeaks, entre el acto radical de publicar documentos secretos del Estado y la manera en que este acto ha sido reinscrito en el campo político-ideológico hegemónico por, entre otros, la propia WikiLeaks?

Esta reinscripción no se refiere principalmente a la llamada «colusión corporativa», es decir, al acuerdo al que llegó WikiLeaks con cinco grandes compañías de comunicaciones a las que daba el derecho exclusivo de publicar selectivamente los documentos. Mucho más importante es el modo conspirativo de WikiLeaks, que se presenta a sí misma como un grupo secreto «bueno» atacando a uno «malo» (el Departamento de Estado de EEUU). El enemigo se identifica ahora con esos diplomáticos estadounidenses que ocultan la verdad, manipulan al público y humillan a sus aliados mientras persiguen despiadadamente sus propios intereses. De ese modo, desde esta perspectiva el «poder» se identifica con los chicos malos en la cumbre, en vez de concebirlo como algo que penetra en todo el cuerpo social, que lo atraviesa de arriba abajo, determinando cómo

trabajamos, consumimos y pensamos. La propia WikiLeaks probó esta dispersión del poder cuando compañías importantes, como Mastercard, Visa, Paypal y el Banco de América, empezaron a unir sus fuerzas con el Estado estadounidense para sabotear WikiLeaks. El precio que se paga por dedicarse a semejante modo conspirativo es acabar atrapado en él: no sorprende que ya abunden las teorías conspirativas en cuanto a quién está, en última instancia, detrás de WikiLeaks (¿la propia CIA?).

El modo conspirativo se complementa con su aparente opuesto: la apropiación liberal de la saga de WikiLeaks como representante de otro capítulo en la gloriosa historia de la lucha por el «libre flujo de la información» y del «derecho a saber» de los ciudadanos. De esta manera, finalmente, WikiLeaks queda reducida simplemente a un ejemplo más radical del «periodismo de investigación», el niño mimado de los luchadores por la libertad liberales. Llegados a este punto, solo hay un pequeño paso para desembocar en la ideología de esos éxitos editoriales y cinematográficos –desde *Todos los hombres del presidente,* hasta *El Informe pelícano*– en los que una pareja normal y corriente descubre un escándalo que alcanza directamente al presidente, obligándole a dimitir. Sin embargo, incluso aunque se muestra que la corrupción alcanza a la misma cima del poder, no obstante, la ideología reside en el optimista mensaje final de estas obras: ¡qué gran país es el nuestro, donde una pareja de gente honesta como tú y yo puede derribar al presidente, al hombre más poderoso de la Tierra!

La pregunta es la siguiente: ¿se puede reducir solamente a esto a WikiLeaks? La respuesta es claramente que no: desde el mismo comienzo había algo en la actividad de WikiLeaks que iba más allá del tópico liberal del libre flujo de la información. No debemos buscar este exceso en lo referente al contenido. La única cosa verdaderamente sorprendente de las revelaciones es que no hubo ninguna sorpresa en ellas: ¿no nos enteramos *exactamente* de lo que esperábamos enterarnos? Todo lo que se perturbó fue la capacidad de «mantener las apariencias»: ya no podemos pretender que ignoramos lo que todo el mundo sabe que sabemos. Esta es la paradoja del espacio público: incluso si todo el mundo conoce un hecho desagradable, exponerlo públicamente lo cambia todo. Si buscamos precursores de WikiLeaks deberíamos recordar que una de las primeras medidas adoptadas por el nuevo gobierno bolchevique en 1918 fue hacer pública toda la documentación de la diplomacia zarista, todos los acuerdos secretos, las cláusulas secretas dentro de acuerdos públicos, etc. Aquí, igualmente, el objetivo no era solamente el contenido, sino todo el funcionamiento de los aparatos de poder del Estado. (Dos décadas más tarde, desde luego, el propio Stalin participaba en un caso ejemplar de semejante diplomacia con las cláusulas secretas referentes a la partición de Europa del Este, que complementaban el pacto público Molotov-Ribbentrop de 1939.)

Lo que amenaza WikiLeaks es el modo formal de funcionamiento del poder: la lógica final de la actividad diplomática queda en cierta medida deslegitimada. El

verdadero blanco no eran simplemente los detalles sucios y los individuos responsables de ellos; es decir, no simplemente los que estaban en el poder, sino el propio poder, su propia estructura. No deberíamos olvidar que el poder comprende no solo sus instituciones y reglas, sino también las maneras legítimas («normales») de desafiarlo (la prensa independiente, las ONG, etc.); como señaló sucintamente Saroj Giri, los activistas de WikiLeaks «desafiaron al poder desafiando los canales normales de desafiar al poder y revelando la verdad»[2]. Las denuncias de WikiLeaks no se dirigen a nosotros, como ciudadanos, simplemente como individuos insatisfechos deseosos de conocer los sucios secretos de lo que sucede detrás de las puertas de los pasillos del poder; su objetivo no es simplemente avergonzar a los que están en el poder. Más bien, nos piden que nos movilicemos en una larga lucha por un funcionamiento diferente del poder, que debería llegar más allá de los límites de la democracia representativa.

Sin embargo, hay un contraargumento cuya fuerza no hay que subestimar (citando al presidente Bush): la idea de que exponer toda la verdad sobre lo que sucedía detrás de las puertas cerradas nos producirá una liberación está equivocada en sí misma. La verdad libera, sí, pero no *esta* verdad. Desde luego, no se puede confiar en la fachada de los documentos oficiales públicos; pero tampoco los sucios detalles personales, o las observaciones injuriosas por detrás de la fachada oficial, representan la verdad. La apariencia, la cara pública, nunca es una simple hipocresía cuya verdad reside en los escandalosos detalles ocultos. Como una vez señaló E. L. Doctorow, las apariencias son todo lo que tenemos, de forma que deberíamos tratarlas con mucho cuidado; muy a menudo sucede que, tras la destrucción de la apariencia, se arruina la misma cosa que está detrás de ella. Actualmente a menudo se afirma que la intimidad está desapareciendo, que incluso los secretos más íntimos se abren al análisis público, desde investigaciones de los medios de comunicación y la vigilancia del Estado a las confesiones públicas. Pero nuestra realidad es la opuesta: lo que está efectivamente despareciendo es el espacio público propiamente dicho, con su propia dignidad. Todos conocemos el merecidamente famoso comentario de Hegel sobre la ocurrencia de Napoleón «Ningún hombre es un héroe a los ojos de su ayuda de cámara»: «Sin embargo, no lo es no porque el hombre no sea un héroe, sino porque el ayudante es un ayudante, cuyos tratos son con el hombre no como héroe, sino como alguien que come, bebe y se viste». En resumen, la mirada del ayuda de cámara es incapaz de percibir la verdadera dimensión pública de las hazañas del héroe. Al margen de cuáles sean los mezquinos juegos de intereses, vanidades, etc. que motivan privadamente a un dirigente político, no tienen ninguna consecuencia para el significado histórico de sus actos.

---

[2] S. Giri, «WikiLeaks Beyond WikiLeaks? », disponible en www.metamute.org.

¿Debemos, entonces, oponernos a WikiLeaks apelando a la memorable afirmación con que Jacques Lacan abre «Television»: «Siempre digo la verdad. No toda la verdad, porque no hay manera de contarla. Contarla toda es materialmente imposible: las palabras fracasan»?[3]. Semejante conclusión sería profundamente errónea. Es decisivo no modelar el debate en semejantes términos abstractos, en términos de la relación entre lo dicho y lo no dicho, de la necesidad de no decir todo: hay momentos –momentos de crisis dentro del discurso hegemónico– en que hay que asumir el riesgo y provocar la desintegración de las apariencias. Un momento semejante lo describe a la perfección el joven Marx ya en 1843, cuando, en su «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», diagnosticó la decadencia del *ancien régime* alemán en las décadas de los treinta y los cuarenta del siglo XIX como una ridícula repetición de la trágica caída del *ancien régime* francés: este último era trágico «en la medida en que creía, y ello necesariamente, en su propia justificación». Ahora, sin embargo, el régimen «solo imagina que cree en sí mismo y pide al mundo que comparta su fantasía. Si él creyera en su propia *naturaleza* [...] ¿buscaría su salvación en la hipocresía y el sofisma? El *ancien régime* moderno es simplemente el *payaso* de un orden mundial cuyos *verdaderos héroes* han muerto»[4]. En semejante situación, avergonzar a los que están en el poder se convierte en un arma útil, o, como prosigue Marx, «la carga debe volverse incluso más gravosa creando la conciencia de ella. La humillación debe aumentarse, haciéndola pública».

Y esta, exactamente, es nuestra situación actual: estamos afrontando el desvergonzado cinismo del orden global existente, cuyos agentes *solo imaginan que ellos creen en sus ideas de democracia, derechos humanos,* etc., y, mediante pasos como las revelaciones de WikiLeaks, *la vergüenza (nuestra vergüenza por tolerar semejante poder sobre nosotros) se vuelve más vergonzosa al hacerla pública.* Cuando Estados Unidos interviene en Irak para introducir la democracia secular, pero el resultado es un auge del fundamentalismo religioso y el fortalecimiento de Irán, esto no es el trágico error de un agente sincero, sino el caso de un cínico embaucador que queda atrapado en su propio juego.

El sujeto no interpelado

En la Unión Europea, la reforma en marcha de la educación superior con el Plan Bolonia equivale a un ataque concertado sobre lo que Kant llamó «el uso público de la razón». La idea que subyace en esta reforma, el impulso para subordinar la edu-

[3] J. Lacan, «Television», en *October* 40 (primavera 1987), p. 7.

[4] K. Marx, «A Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Right*», Harmondsworth, Penguin, 1975, p. 243.

cación superior a las necesidades de la sociedad, hacerla útil en relación a los problemas concretos a los que nos enfrentamos, se dirige a producir opiniones expertas para resolver los problemas planteados por los agentes sociales. Lo que desaparece aquí es la verdadera tarea del pensamiento: no solo ofrecer soluciones a los problemas planteados por la «sociedad» (el Estado y el capital), sino reflexionar sobre la misma forma que adoptan estos «problemas», reformularlos, discernir un problema en la misma forma en que percibimos semejantes problemas. La reducción de la educación superior a la tarea de producir un conocimiento experto, socialmente útil, es la forma paradigmática del «uso privado de la razón» en el capitalismo global contemporáneo.

Una de las expresiones más radicales de esta tendencia es el reciente plan del gobierno británico para eliminar gradualmente las becas para licenciaturas en arte, humanidades y ciencias sociales, anunciado en octubre de 2010, cuando el ministro para las Universidades, David Willetts, sugirió que en el futuro, exceptuando las ciencias y las matemáticas, todo estaría totalmente subvencionado vía tasas en las matrículas. Esta es la reacción de Martin McQuillan: «No hay soluciones de compromiso ni acomodaciones que puedan hacerse, ninguna crisis temporal que soportar: esta es la opción nuclear, la destrucción total e irreversible [...] Esta es la cultura de guerra en la que el pensamiento crítico está amenazado por la extinción». La desinversión del gobierno significa que la educación superior en las artes y humanidades se convertirá en un acuerdo de mercado entre las universidades y los individuos privados que deseen continuar estudiando tales materias, asumiendo totalmente los costes. Esta, por cierto, es la realidad de la «libertad de elección» en nuestras sociedades y que ilustra la mordaz observación de Marx, en el *Manifiesto comunista,* de que la libertad burguesa es la libertad para comerciar, comprar y vender. Sally Hunt, secretaria general del University and College Union, llamó la atención sobre el verdadero alcance de esta reforma: «Todo el panorama de la educación superior en este país cambiaría. Lo que es una universidad y su propósito sería completamente diferente». De nuevo, pasamos de la razón pública a la privada. Por eso, aquellos izquierdistas que afirman que, actualmente, la consideración de temas filosóficos «puros» (como la idea de comunismo) se demuestra cada vez más inútil y que deberíamos abordar las acciones políticas concretas pasan por alto algo que los que están en el poder entienden muy bien. ¿No son las reformas propuestas una clara prueba de que estos últimos son plenamente conscientes del potencial subversivo de las aparentemente «inútiles» racionalizaciones teóricas?

Es decisivo vincular la tendencia en marcha hacia una *Gleichschaltung* de la educación superior –no solo en la forma de la privatización directa, o de los vínculos con las empresas, sino también en el sentido más general al que me refería anteriormente– al proceso de cercamiento de lo común de los productos intelectuales, de

privatización del intelecto general. Este proceso ha desatado una transformación global en el modo hegemónico de interpelación ideológica. Si, en la Edad Media, el aparato ideológico clave del Estado (AIE) era la Iglesia, la modernidad capitalista impuso la doble hegemonía de la ideología legal y de la educación estatal: los sujetos eran interpelados como patrióticos ciudadanos libres, sujetos del orden legal, mientras los individuos quedaban constituidos en sujetos legales a través de la educación universal obligatoria. De ese modo se mantenía la brecha entre el burgués y el ciudadano, entre el individuo egoísta-utilitario, preocupado por sus intereses privados, y el *citoyen* dedicado al dominio universal del Estado; y en la medida en que, en la percepción ideológica espontánea, la ideología está limitada a la esfera universal de la ciudadanía, mientras que la esfera privada de los intereses egoístas se considera «preideológica», la misma brecha entre ideología y no ideología es, de ese modo, transpuesta en ideología. Lo que sucede en la última etapa del capitalismo «posmoderno» posterior al 68 es que *la misma economía (la lógica del mercado y la competencia) se impone progresivamente a sí misma como la ideología hegemónica*[5]:

- En la educación estamos asistiendo al gradual desmantelamiento de la clásica escuela burguesa como AIE: el sistema escolar es cada vez menos una red obligatoria elevada por encima del mercado y organizada directamente por el Estado, el portador de los valores ilustrados *(liberté, égalité, fraternité);* en nombre de la fórmula sagrada de «costes menores, mayor rentabilidad» está cada vez más penetrado por diferentes formas de CPP (cooperación pública-privada).
- En la organización y legitimación del poder, el sistema electoral está cada vez más concebido sobre el modelo de la competencia de mercado: las elecciones son como un intercambio comercial donde los votantes «compran» el producto que posibilita de la forma más eficaz el trabajo de mantener el orden social, perseguir el crimen, etc. Siguiendo la misma fórmula de «costes menores, mayor rentabilidad», incluso se pueden privatizar algunas funciones que deberían ser competencia exclusiva del poder del Estado (como dirigir las prisiones); el ejército ya no se basa en el reclutamiento universal, sino que se compone de mercenarios contratados, etc. Incluso la burocracia del Estado ya no se percibe como la clase universal hegeliana, como se hace evidente en el caso de la Italia de Berlusconi. Lo que hace que Berlusconi sea tan interesante como fenómeno político es el hecho de que él, el político más poderoso de su país, actúa cada vez más desvergonzadamente: no solo ignora o neutraliza políticamente las investigaciones legales sobre su actividad criminal para promocionar

[5] Aquí me apoyo en K. Kolsek, «Ekonomija kot ideoloska nadstavba sodobne drzave», *Problemi* 1–2 (2010) (en esloveno).

sus intereses privados: también socava sistemáticamente la dignidad básica de un jefe de Estado. La dignidad de la política clásica está basada en su elevación por encima del juego de los intereses particulares en la sociedad civil: la política está «distanciada» de la sociedad civil, se presenta a sí misma como la esfera ideal del *citoyen,* en contraste con el conflicto de intereses egoístas que caracteriza al *bourgeois.* Berlusconi ha abolido efectivamente esa alienación: en la Italia actual el poder del Estado es directamente ejercido por la base *bourgeois* que, despiadada y abiertamente, explota el poder del Estado como medio de proteger sus intereses económicos. Con el voto de confianza del 14 de diciembre de 2010, la obscenidad parlamentaria alcanzó una nueva cima: Berlusconi estaba comprando abiertamente (con dinero y otros favores) los votos necesarios de los diputados de la oposición: su precio se debatió públicamente.

– Incluso el proceso de entablar relaciones emocionales está cada vez más organizado con criterios afines a las relaciones del mercado. Alain Badiou ha desplegado el paralelismo entre la actual búsqueda de un compañero sexual (o matrimonial) por medio de las apropiadas agencias de contactos y el viejo procedimiento de los matrimonios concertados: en ambos casos, el riesgo de «caer enamorado» queda suspendido, no hay ninguna contingente «caída» propiamente dicha, el riesgo de lo real, del llamado «encuentro amoroso», queda minimizado por acuerdos anteriores que toman en cuenta todos los intereses materiales y psicológicos de las partes interesadas[6]. Robert Epstein lleva esta idea a su lógica conclusión, proporcionando la contrapartida que se pasa por alto: una vez que eliges al compañero apropiado, ¿cómo puedes arreglar las cosas de manera que ambos efectivamente compartáis un amor por el otro?[7]. Basándose en un estudio sobre matrimonios concertados, Epstein desarrolló «procedimientos de construcción-de-afecto»; se puede «construir el amor deliberadamente y elegir con quién hacerlo» [...] Semejante procedimiento se apoya en la mercantilización de uno mismo: a través de los contactos de internet o de las agencias matrimoniales, cada presunto compañero se presenta a sí mismo como una mercancía, enumerando sus cualidades y proporcionando fotografías. Eva Illouz explica perspicazmente la habitual decepción cuando los colegas de internet deciden encontrarse en la realidad: la razón no es que nos idealicemos a nosotros mismos en nuestras representaciones, sino que esta representación de uno mismo está necesariamente limitada a la enu-

[6] A. Badiou, *Eloge de l'amour,* París, Flammarion, 2009, p. 15 [ed. cast.: *Elogio del amor,* Madrid, Esfera de los libros, 2011].

[7] Véase el informe «Love by Choice», *Hindustan Times,* 3 de enero de 2010, p. 11.

meración de características abstractas (edad, aficiones, etc.); lo que se pierde aquí es lo que Freud llamó *der einzige Zug,* la «característica unaria», ese *je ne sais quoi* que instantáneamente hace que el otro me guste o me disguste[8]. El amor es una elección que por definición se experimenta como una necesidad: enamorarse debería ser libre, no se puede ordenar que alguien se enamore; sin embargo, nunca estamos en posición de hacer esta libre elección, pues, si uno tiene que decidir de quién enamorarse, comparando las cualidades de los respectivos candidatos, eso por definición no es amor. Por el contrario, en un determinado momento, uno está abrumado por el sentimiento de que ya *está* enamorado, y que no se puede hacer otra cosa; es como si durante toda la eternidad el destino hubiera estado preparándole a uno para ese encuentro. Esta es la razón por la que las agencias matrimoniales son artefactos antiamor por excelencia: su apuesta es que ellas organizarán el amor como una verdadera elección libre; revisando la lista de candidatos seleccionados, elijo el más apropiado.

Bastante lógicamente, en la medida en que lo económico se considera la esfera de la no ideología, este bravo nuevo mundo de mercantilización global se considera a sí mismo postideológico. Los AIE, desde luego, todavía están operativos, más que nunca; sin embargo, como acabamos de ver, en la medida en que, en su percepción de sí misma, la ideología está localizada en sujetos en contraste con los individuos preideológicos, esta hegemonía de la esfera económica no puede hacer otra cosa que aparecer como la ausencia de ideología. Esto no significa que la ideología simplemente refleje directamente a la economía como la superestructura refleja su base; más bien, permanecemos por completo dentro de la esfera del AIE, donde la economía funciona ahora como un modelo ideológico. Por eso estamos plenamente justificados para decir que la economía está aquí operativa como un AIE en contraste con la vida económica «real», que, definitivamente, no sigue el idealizado modelo liberal de mercado.

Como Jan Volcker ha señalado, así es como los conceptos ideológicos predominantes, como libertad y democracia (y, podríamos añadir, tolerancia), son «conceptos de desorientación»: nublan la verdadera línea de separación, mientras que una Idea verdadera separa, permitiéndonos dibujar claramente esta línea (entre nuestra posición emancipatoria y la ideología que queremos rechazar). Por ejemplo, es evidente que queremos combatir el racismo, el sexismo, etc., pero la caracterización de estos fenómenos como fenómenos de «intolerancia» o de «acoso» nubla la verdadera línea de separación, confundiendo la lucha contra el racismo y el sexismo con la noción subjetivista-narcisista del propio espacio privado que no debe ser invadido por el Vecino.

---

[8] E. Illouz, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism,* Cambridge, Polity Press, 2007.

Lo que la «tolerancia» significa efectivamente aquí es exactamente lo contrario: la intolerancia hacia el otro en el radical sentido freudo-lacaniano del Vecino-Cosa[9].

El 17 de octubre de 2010, la canciller alemana Angela Merkel declaraba en un encuentro de las juventudes de su conservadora Unión Cristiano-Demócrata: «Este enfoque multicultural, que dice que simplemente vivimos juntos y contentos con los otros, ha fracasado. Completamente». Lo menos que se puede decir es que ella es consistente, ya que sus palabras se hacen eco del debate sobre la *Leitkultur* (la cultura dominante) de un par de años antes, cuando los conservadores insistían en que todo Estado está basado en un espacio cultural predominante que los miembros de otras culturas que viven en el mismo espacio deben respetar. En vez de jugar a la Belleza del Alma, lamentando la aparición de un nuevo racismo europeo que anuncian semejantes declaraciones, deberíamos lanzar una mirada crítica sobre nosotros mismos, preguntando hasta qué punto nuestro propio multiculturalismo abstracto ha contribuido a esta triste situación actual. Si todas las partes no comparten o respetan el mismo civismo, entonces el multiculturalismo se convierte en una forma de ignorancia o de odio mutuo legalmente regulado. El conflicto sobre el multiculturalismo ya *es* un conflicto sobre la *Leitkultur:* no es un conflicto entre culturas, sino un conflicto entre visiones diferentes de cómo las diferentes culturas pueden y deben coexistir, sobre las reglas y prácticas que estas culturas tendrían que compartir. Por ello, habría que evitar verse atrapado en el juego liberal de determinar cuánta tolerancia debemos mostrar hacia el Otro: ¿debemos tolerarles si pegan a sus mujeres, si conciertan los matrimonios para sus hijos, si tratan brutalmente a las personas homosexuales de sus filas, etc.? A este nivel, desde luego, nunca podemos ser tolerantes, o bien somos demasiado tolerantes negando los derechos de la mujer, etc. La única manera de romper este punto muerto es proponer y luchar por un proyecto universal que compartan todos los participantes[10]. Por eso una tarea decisiva

---

[9] He aquí un caso puro de esa desorientación. Mi amigo Udi Aloni me contó un curioso incidente que le sucedió días después del ataque del 11-S: mientras iba en taxi cerca de Union Square, en Manhattan, entabló conversación con el conductor musulmán, que trató de convencerle de que los ataques eran una conspiración judía, refiriéndose al conocido rumor de que ningún judío había muerto allí, ya que habían sido informados en secreto un día antes para que no fueran al trabajo. Udi inmediatamente le dijo al conductor que detuviera el coche y se bajó; andando por Union Square se encontró a un grupo de judíos ortodoxos tratando de movilizar a sus seguidores. Decían que ahora tenían una nueva prueba de que Dios estaba protegiendo al pueblo judío: ningún judío había muerto en los ataques del 11-S... Así es como los opuestos coinciden en nuestras vidas diarias.

[10] Se puede sostener que en la Alemania del siglo XX, hasta 1933 y especialmente en la República de Weimar, la *Leitkultur* era, efectivamente, la cultura liberal de los judíos seculares, de los grandes artistas y filósofos, mientras que los patrióticos nacionalistas alemanes estaban básicamente en contra. De ese modo, en un sentido puramente formal, Hitler tenía razón en sus afirmaciones sobre la hegemonía judía y, una vez en el poder, los nazis cambiaron brutalmente la *Leitkultur,* de manera tan efectiva que incluso después de la Segunda Guerra Mundial la *Leitkultur* liberal de Weimar no pudo regresar.

para quienes actualmente luchan por la emancipación es avanzar, más allá del simple respeto por los otros, hacia una *Leitkultur* positiva, emancipatoria, que en sí misma pueda sostener una auténtica coexistencia y fusión de diferentes culturas[11].

De ese modo, debemos movilizarnos por una lucha comunista en cada momento en que los conflictos sociales no pueden resolverse porque son conflictos «falsos», conflictos cuyas coordenadas están determinadas por la mistificación ideológica. El comunismo como movimiento debe intervenir en semejantes puntos muertos, y su primer gesto debería ser redefinir el problema, rechazar la manera en la que se presenta y percibe en el espacio ideológico público. Por ejemplo, se nos dice que el conflicto entre Israel y los palestinos es una lucha de la democracia secular occidental contra el fundamentalismo musulmán; desde luego, si se formula el problema en estos términos, no puede resolverse y nos encontramos en un punto muerto. El paso comunista aquí es rechazar estos mismos términos y redefinir una Tercera Vía real.

¿Qué clase de cambio en el funcionamiento de la ideología implica este autoborrado de la ideología? Tomemos como punto de partida el nombre foucaultiano que más o menos encaja en el AIE althusseriano, el de *dispositif*. Giorgio Agamben ha señalado el vínculo entre el *dispositif* foucaultiano y la noción de «positividad» del joven Hegel entendida como el sustancial orden social impuesto sobre el sujeto y experimentado por él como una suerte externa, más que una parte orgánica de sí mismo. Como tal, el *dispositif* es la matriz de la gobernabilidad: es ese «en y a través en el que se realiza a sí misma una actividad pura de gobernar, sin ningún fundamento en el ser. Esta es la razón por la que los *dispositifs* siempre deben implicar un proceso de subjetivización, es

---

[11] Los medios de comunicación a menudo advierten contra la demonización de Israel, recalcando que es un país normal, tolerante, habitado por gentes que en su mayoría son como nosotros, los europeos occidentales, etc. Aunque esto es verdad –incluso una verdad banal–, habría que añadir simplemente que lo mismo sucede con la mayoría de los palestinos de la Ribera Occidental. Esa fue mi sorpresa (y el hecho de que me sorprendiera es una señal de mi propio racismo latente) cuando conocí a miembros del Jenin Freedom Theatre que visitaron Nueva York en octubre de 2010. Cuando escuchamos la palabra «Jenin», nuestra primera asociación es una pequeña ciudad atrasada de la Ribera Occidental donde el ejército israelí lucha contra los fundamentalistas (en contraste con la más ilustrada Ramallah o Nablus, con sus recién estrenados centros comerciales). Pero los miembros del Jenin Freedom Theatre eran jóvenes «normales» que habían organizado un concierto de rock en la ciudad, dispuestos a contar chistes obscenos («¿Por qué a las mujeres iraquíes no les gusta hacer el amor con soldados americanos? Porque una vez que han acabado la tarea siempre hablan de retirarse, pero nunca lo hacen»). Algunos pueden decir que no todos los palestinos son así. Pero por eso participar en el Jenin Freedom Theatre es, efectivamente, luchar contra el fundamentalismo. La igualdad debería enfatizarse mucho más que la «diferencia cultural»; no sorprende que la compañía se sintiera secretamente ofendida cuando, sin duda como señal de respeto por su cultura, se les ofreció *humus* de aperitivo en una recepción a continuación de su actuación. Me dijeron que ya comían bastante *humus* en sus casas; lo que querían era un bocado de la decadente comida americana, empezando por una hamburguesa.

decir, deben producir su sujeto»[12]. La presunción ontológica de semejante noción de *dispositif* es «una partición masiva y general del ser en dos grupos o clases: por un lado, los seres vivos (o sustancias), por el otro, los *dispositifs,* dentro de los que son capturados incesantemente los seres vivos ». Hay una serie de complejos ecos entre esta noción de *dispositif,* las nociones de Althusser del AIE y de la interpelación ideológica, y la noción de Lacan del «gran Otro». Foucault, Althusser y Lacan insistieron en la crucial ambigüedad del término «sujeto» (que significa tanto un agente libre como el sometimiento al poder); el sujeto *qua* agente libre surge a través de su sometimiento al *dispositif* / AIE / «gran Otro». Como señala Agamben, la «desubjetivización» («alienación») y la subjetivización son, por ello, dos caras de la misma moneda: es la propia desubjetivización de un ser vivo, su subordinación a un *dispositif,* lo que lo subjetiviza. Cuando Althusser afirma que la ideología interpela individuos en sujetos, «individuos» aquí se refiere a esos seres vivos en los que funciona un *dispositif* / AIE que les impone una red de microprácticas, mientras que el «sujeto» *no* es una categoría de ser vivo, de la sustancia, sino el resultado de que estos seres vivos sean capturados en un *dispositif* / AIE (o en un orden simbólico). (En términos deleuzianos, el ser vivo es una sustancia, mientras que el sujeto es un acontecimiento.) Donde Althusser se queda corto es en su decepcionante e inapropiada insistencia en la «materialidad» del AIE; por el contrario, la forma primordial del *dispositif,* el «gran Otro» de la institución simbólica es precisamente inmaterial, un orden virtual; como tal, es el correlativo del sujeto como diferente del individuo *qua* ser vivo. Ni el sujeto ni el *dispositif* del gran Otro son categorías del ser sustancial.

Estas coordenadas se pueden traducir perfectamente a la matriz de Lacan del discurso de la Universidad: el *homo sacer,* el sujeto reducido a la vida desnuda, es, en términos de la teoría de Lacan de los cuatro discursos, el *objet a,* el «otro» del discurso de la Universidad transformado por el *dispositif* del conocimiento. ¿No podemos decir entonces que Agamben invierte a Lacan, que para él el discurso de la Universidad es la verdad del discurso del Amo? El «producto» del discurso de la Universidad es *$,* el sujeto; el *dispositif* (la red de S2, del conocimiento) actúa sobre la vida desnuda del individuo, de la que engendra sujetos.

Sin embargo, actualmente estamos asistiendo a un cambio radical en el funcionamiento de este mecanismo; Agamben define nuestra sociedad contemporánea pospolítica / biopolítica como una sociedad en la que los múltiples *dispositifs* desubjetivizan a los individuos sin producir una nueva subjetividad, sin subjetivizarlos:

> De ahí el eclipse de la política, que suponía sujetos o identidades reales (el movimiento obrero, la burguesía, etc.), y el triunfo de la economía, es decir, de la pura acti-

[12] G. Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?,* París, Payot & Rivages, 2007, pp. 26-30.

vidad de gobernar que persigue solamente su propia reproducción. La derecha y la izquierda, que actualmente se turnan en administrar el poder, tienen, por lo tanto, poco que ver con el contexto político en el que se originan los términos que las designan. Actualmente estos términos nombran simplemente los dos polos (uno señalando sin escrúpulos a la desubjetivización, el otro queriendo cubrirlo con la hipócrita máscara del buen ciudadano democrático) de la misma máquina de gobierno[13].

La «biopolítica» designa esta constelación en la que los *dispositifs* ya no generan sujetos («interpelan a los individuos en sujetos»), sino que simplemente administran y regulan la vida desnuda de los individuos; en la biopolítica todos somos potencialmente *homo sacer*. El resultado de esta reducción revela, sin embargo, un giro inesperado. Agamben presta atención al hecho de que el inofensivo ciudadano desubjetivizado de las democracias postindustriales –que de ninguna manera se opone a los *dispositifs* hegemónicos, sino que en vez de ello ejecuta celosamente todos sus mandamientos y que de ese modo es controlado o controlada por ellos en los detalles más íntimos de su vida– «no obstante (y quizá por esta misma razón) está considerado un terrorista potencial»: «A los ojos de la autoridad –de algunas puede que con razón–, no hay nada que se parezca más a un terrorista que la persona ordinaria». Cuanto más controlada está una persona ordinaria –por las cámaras, el escaneo digital, las bases de datos–, más se vuelve él o ella una X inescrutable, ingobernable, que se sustrae a sí misma de los *dispositifs* incluso cuando parece obedecerlos con docilidad. No es que plantee una amenaza para la maquinaria de gobierno resistiéndose activamente a ella; más bien, su misma pasividad suspende la eficiencia performativa de los *dispositifs*, haciendo que la máquina «funcione en vacío», volviéndola una parodia de sí misma que no sirve para nada.

Esta completa naturalización (o autoborrado) de la ideología nos impone una triste pero inevitable conclusión respecto a la dinámica social global contemporánea: actualmente es el capitalismo el que es propiamente revolucionario. Desde la tecnología hasta la ideología, el capitalismo ha cambiado en las últimas décadas todo nuestro panorama, aunque conservadores y socialdemócratas en su mayor parte simplemente han reaccionado a estos cambios tratando desesperadamente de aferrarse a viejas ganancias. En semejante constelación, la misma idea de una transformación social radical puede parecernos un sueño imposible. Sin embargo, el término «imposible» debería hacer que nos parásemos a reflexionar. Actualmente, lo posible y lo imposible están distribuidos de una manera extraña, ambos explotando simultáneamente en un exceso. Por un lado, en los terrenos de las libertades personales y de la tecnología científica, lo imposible se está volviendo cada vez más posible (o eso

[13] *Ibid.*, pp. 46-47, 48-49.

se nos dice): «no hay nada imposible», podemos disfrutar del sexo en todas sus perversas versiones; archivos enteros de música, películas y series de TV están disponibles para su descarga; el viaje espacial está al alcance de todos (los que tengan dinero...); podemos aumentar nuestras habilidades físicas y psíquicas mediante intervenciones en el genoma, llegando hasta el sueño tecnognóstico de alcanzar la inmortalidad transformando nuestra identidad en un programa de *software* transferible desde una pieza de *hardware* a otra... Por el otro, especialmente en el terreno de las relaciones socioeconómicas, nuestra era se ve a sí misma habiendo alcanzado la edad de la madurez en la que, con el colapso de los estados comunistas, la humanidad ha abandonado los viejos sueños utópicos milenarios y aceptado las limitaciones de la realidad (léase: de la realidad socioeconómica capitalista), con todas las imposibilidades que conlleva: *No puedes...* dedicarte a actos políticos colectivos (que necesariamente acaban en el terror totalitario), aferrarte al viejo Estado del bienestar (lo que hace que te vuelvas no competitivo y lleva a la crisis económica), aislarte del mercado global, etc. (En su versión ideológica, la ecología también añade su propia lista de imposibilidades en forma de los así llamados «valores umbrales» –un calentamiento global no mayor de dos grados centígrados, etc.–, basados en las «opiniones de expertos»[14].) Así es la vida en la edad pospolítica de la economía naturalizada: las decisiones políticas se presentan por lo general como cuestiones de pura necesidad económica; cuando se imponen medidas de austeridad económica, repetidamente se nos dice que se trata simplemente de lo que hay que hacer.

Aquí resulta decisivo diferenciar claramente entre dos imposibilidades: lo real-imposible de un antagonismo social y la imposibilidad en la que se centra el campo ideológico predominante. Aquí la imposibilidad está redoblada, sirve como una máscara de sí misma; es decir, la función ideológica de la segunda imposibilidad es confundir lo real de la primera. Actualmente, la ideología gobernante intenta por todos los medios que aceptemos la «imposibilidad» del cambio radical, de la abolición del capitalismo, de una democracia no limitada a los juegos parlamentarios, etc., para hacer invisible el imposible / real antagonismo que atraviesa las sociedades capitalistas. Este real es imposible en el sentido de que es lo imposible de un orden social existente, en concreto su antagonismo constitutivo; algo que, sin embargo, no implica de ninguna manera que este imposible / real no pueda ser directamente resuelto y radicalmente transformado en un «loco» acto que cambie las básicas coordenadas «trascendentales» del campo social. Por esto, como señala Zupancic, la fórmula de Lacan para superar una imposibilidad ideológica no es «todo es posible», sino «lo imposible sucede». El imposible / real lacaniano no es una limitación *a priori* que hay que tener «realistamente» en cuenta, sino el dominio de un acto que

[14] Debo esta idea a Alenka Zupancic.

es más que una intervención en el dominio de lo posible; un acto semejante cambia las mismas coordenadas de lo que es posible y de ese modo crea retroactivamente sus propias condiciones de posibilidad. Por eso el comunismo también concierne a lo Real: actuar como comunista significa intervenir en lo real del antagonismo básico que subyace en el actual capitalismo global.

La Tierra, una pálida madre

El imposible / real final que representa un límite a la expansión social no es un antagonismo social, sino la propia naturaleza; sin embargo, ¿cómo funciona este límite? Los grandes desastres ecológicos de 2010, precursores de muchas más cosas «interesantes» por suceder, parecen abarcar los cuatro elementos que, de acuerdo con la antigua cosmología, forman nuestro universo: el aire (las cenizas volcánicas de Islandia paralizando el tráfico aéreo en Europa), la tierra (las avalanchas de barro en China), el fuego (haciendo que Moscú fuera casi inhabitable), el agua (contaminada por el petróleo en el Golfo de México, así como las inundaciones que desplazan a millones de personas en Pakistán). Cada una de estas catástrofes nos deja clara una importante lección (que, con toda probabilidad, será ignorada).

Sin embargo, la inesperada característica que no puede menos que haber sorprendido a los que siguieron las informaciones de los medios de comunicación durante la crisis provocada por el derrame de petróleo de la plataforma Deepwatwer Horizon fue la extraña mezcla de trauma y ridículo. Recordemos el sueño de Freud sobre la inyección de Irma que empieza con una conversación entre Freud y su paciente, Irma, sobre el fracaso del tratamiento debido a una jeringuilla infectada; en el transcurso de la conversación, Freud se acerca a su rostro y mira dentro de su boca, afrontando la horrible vista de la carne roja del interior. En este momento de horror insoportable, la tonalidad del sueño cambia, el horror se convierte repentinamente en comedia: aparecen tres doctores, amigos de Freud, que con una ridícula jerga pseudoprofesional enumeran múltiples (y mutuamente excluyentes) razones por las que el envenenamiento de Irma por la jeringuilla infectada no fue culpa de nadie (no hubo ninguna inyección, la inyección fue esterilizada…). Así, primero hay un encuentro traumático (la vista de la cruda carne de la garganta de Irma), al que sigue el repentino cambio a la comedia que permite al soñador evitar el encuentro con el verdadero trauma. ¿No se produce el mismo cambio de lo sublime a lo ridículo en el caso del derrame de petróleo de Louisiana? Primero vino la visión de la pesadilla en el traumático acontecimiento bajo el agua; durante semanas tuvimos la mirada fija en el agujero del fondo del mar que derramaba petróleo como un váter enloquecido que excreta mierda imparablemente de vuelta a la superficie. Esta traumática escena fue seguida por el ridícu-

lo juego de directivos y expertos pasándose los unos a los otros la patata caliente de la responsabilidad. El 11 de mayo de 2010, los ejecutivos de las tres compañías implicadas en el desastre (BP, Transocean y Halliburton), declarando delante del Senado de Estados Unidos, interpretaron un ridículo juego de culpabilizaciones recíprocas, digno de un cuadro de Magritte: BP afirmaba que no era la responsable, ya que la plataforma que había explotado era propiedad de Transocean, su subcontratista; Transocean afirmaba que el culpable era Halliburton, su propio subcontratista, que había introducido el hormigón; y, por último, Halliburton afirmaba que simplemente había ejecutado el proyecto que les había presentado BP…

Lo que hace que la escena sea ridícula no es solo el indecoroso juego de pasarse la pelota, sino, incluso más, la idea de hacer que los culpables (es decir, las grandes compañías) paguen el precio total del daño que han causado. Desafortunadamente, la condena de las tres compañías que hacía el presidente Obama era igualmente risible a su manera. El 8 de junio de 2010, en un (justificado) estallido contra BP, Obama decía respecto al derrame del petróleo: «Es el problema de BP». Como era de prever, la prensa reaccionó diciendo: «¡No, ahora es el problema de Obama!». Ambos estaban claramente equivocados: mientras Obama perseguía la lógica legalista de la indemnización, totalmente inapropiada a la magnitud de la catástrofe, la prensa estaba centrándose solamente en cómo perjudicaría el desastre a la posición de Obama, acaso debilitando irremisiblemente sus posibilidades de reelección. Es cierto que catástrofes como la del derrame petrolífero de Louisiana nos enfrentan con la impotencia final del poder del Estado (de la persona que lo personifica): aunque todos sabemos que el presidente de Estados Unidos es en última instancia impotente, de alguna manera no lo aceptamos realmente; nuestra relación con la figura del presidente es claramente transferencial, por lo que el resultado de que su impotencia se revele abiertamente siempre es embarazoso, incluso aunque no aprendamos nada nuevo. Sin embargo, la afirmación de que el desastre se había convertido en el problema de Obama pasa por alto el decisivo hecho subyacente de que ello es indicativo de un problema mucho mayor, un problema para todos nosotros, de algo que potencialmente hace pedazos los mismos fundamentos de nuestra vida. Es un problema para todos nosotros y nadie lo resolverá por nosotros, ya que atañe a lo que es común para todos, a la sustancia natural de nuestras vidas. Lo que es ridículamente ingenuo aquí es la idea de que una empresa privada, no importa lo rica que sea, pudiera ser capaz de pagar por todo el daño causado por una grave catástrofe ecológica; sería como exigir a los nazis que asumieran todo el precio del Holocausto.

La búsqueda de la parte culpable que debe ser legalmente responsable del daño es constitutiva de nuestro legalista marco mental; la gente puede (y de hecho lo hace) demandar a las cadenas de comida rápida como si fueran responsables de la obesidad del cliente, y circulan ideas sobre las reparaciones a los esclavos que sostienen que la

compensación se debía haber realizado hace mucho tiempo. Esta *reductio ad absurdum* deja claro lo que está fundamentalmente equivocado en esta lógica: no es suficientemente radical, sino al contrario, insuficientemente radical. El verdadero desafío no se halla en recolectar compensaciones entre los responsables, sino, en cambiar la situación, de forma que ya no estén en posición de causar daño (o verse empujados a actividades que causan daño). Esto es lo que faltaba en la reacción de Obama: la voluntad de actuar más allá del estrecho enfoque legalista de castigar al culpable. En una catástrofe tan grande como la del derrame de petróleo en el Golfo de México, el gobierno debería proclamar el estado de emergencia y tomar el mando movilizando todos sus recursos, incluyendo al ejército; simultáneamente, el Estado debería prepararse para lo peor, para la posibilidad de que toda la zona se vuelva inhabitable.

Lo que hace que centrarse en BP sea absurdo es el hecho de que el mismo accidente bien podía haberle sucedido a otra compañía. El verdadero culpable no es BP (aunque, para evitar cualquier malentendido, debería ser severamente castigada), sino la exigencia que nos empuja hacia la extracción de petróleo independientemente de preocupaciones medioambientales. Por ello deberíamos empezar por hacer preguntas básicas sobre nuestra manera de vivir; por movilizar el uso público de la razón. La lección de semejantes catástrofes ecológicas es que ni el mercado ni el Estado harán la tarea. Aunque los mecanismos del mercado puedan funcionar hasta cierto punto para contener el daño ecológico, las graves catástrofes ecológicas de largo alcance están simplemente fuera de su alcance –cualquier estadística pseudocientífica sobre «riesgos sostenibles» es ridícula aquí–: ¿por qué?

Para muchos de nosotros, el miedo a volar tiene una imagen muy concreta: estamos angustiados por el pensamiento de la cantidad de piezas que, en una máquina tan inmensamente complicada como es un avión moderno, tienen que funcionar sin problemas para que se mantenga en el aire; una pequeña palanca se rompe en alguna parte y el avión puede caer en picado. Cuando se empieza a pensar en cuántas cosas pueden estropearse, solo se puede experimentar un pánico total e incontenible. ¿No experimentó Europa algo similar en la primavera de 2010? El hecho de que una nube de una pequeña erupción volcánica en Islandia –una pequeña perturbación en el complejo mecanismo del planeta Tierra– pudiera paralizar el tráfico aéreo sobre todo un continente es un recordatorio de cómo, a pesar de toda su tremenda actividad de transformación de la naturaleza, la humanidad sigue siendo solo otra especie viviente del planeta. El catastrófico impacto socioeconómico de una pequeña erupción como esa se debe a nuestro desarrollo tecnológico (los viajes aéreos): hace un siglo ese acontecimiento hubiera pasado desapercibido. Nuestro desarrollo tecnológico nos hace más independientes de la naturaleza y sin embargo, al mismo tiempo y a un nivel diferente, más dependientes de los caprichos de la naturaleza. Hace décadas, cuando Neil Armstrong pisó la superficie de la Luna, sus fa-

mosas primeras palabras fueron: «Este es un pequeño paso para el hombre y un salto de gigante para la humanidad». Ahora, a propósito de la erupción volcánica en Islandia y de sus consecuencias, podemos decir: «Eso es solo un pequeño paso atrás de la naturaleza, pero un salto hacia atrás de gigante para la humanidad».

Ahí se encuentra la primera lección de la erupción islandesa: nuestra propia supervivencia depende de una serie estable de parámetros naturales que de manera natural damos por descontados (temperatura, composición del aire, suficientes reservas de agua y energía, etc.): podemos «hacer lo que queramos» solo en la medida en que permanezcamos lo suficientemente marginales como para no perturbar gravemente los parámetros de la vida en la Tierra. La limitación de nuestra libertad que se vuelve palpable con las perturbaciones ecológicas es el paradójico resultado del crecimiento exponencial de nuestra libertad y de nuestro poder: nuestra creciente capacidad para transformar la naturaleza que nos rodea puede desestabilizar las condiciones geológicas básicas para la vida humana.

Sin embargo, hay algo engañosamente tranquilizador en nuestra disposición a asumir la culpa por las amenazas a nuestro entorno: nos gusta ser culpables, ya que, si lo somos, entonces todo depende de nosotros, nosotros tiramos de las cuerdas de la catástrofe y por ello, en principio, también nos podemos salvar simplemente cambiando nuestras vidas. Lo que nos resulta difícil de aceptar (al menos en Occidente) es que estamos reducidos al papel puramente pasivo de un observador impotente que solo puede sentarse y observar cuál será su destino. Para evitar semejante situación somos propensos a entrar en una desesperada actividad obsesiva –reciclar papel, comprar alimentos ecológicos o hacer lo que sea–, de forma que podamos estar seguros de que estamos haciendo algo, aportando nuestra contribución, como un aficionado al fútbol que apoya a su equipo en casa delante de una pantalla de TV, gritando y saltando en su asiento, con la supersticiosa creencia de que eso tendrá alguna influencia en el resultado. Es cierto que la típica forma de desmentido fetichista a propósito de la ecología es: «Lo sé muy bien (que todos estamos amenazados), pero realmente no acabo de creerlo (de forma que no estoy dispuesto a hacer nada realmente importante, como cambiar mi manera de vivir)». Pero también está la forma opuesta de desmentido: «Sé muy bien que realmente no puedo influir en el proceso que puede conducir a mi ruina (como una erupción volcánica), pero, no obstante, para mí es demasiado traumático aceptar eso, de modo que no puedo resistir el impulso de hacer algo, aunque sepa que finalmente no tiene sentido». ¿No compramos comida ecológica por esa misma razón? ¿Quién se cree realmente que esas manzanas «ecológicas», semiputrefactas y con un precio desproporcionado, son realmente más saludables? La cuestión es que, comprándolas, no solo estamos comprando y consumiendo un producto; simultáneamente estamos haciendo algo con significado, estamos demostrando nuestra capacidad de cuidado y nuestra conciencia global al participar en un proyecto colectivo más amplio.

Kafka escribió: «Una vez que uno ha aceptado y asimilado el Mal, este ya no exige que se crea en él». Esto es lo que pasa en el capitalismo desarrollado y especialmente en la actualidad: el «Mal» se convierte en nuestra práctica diaria, de forma que, en vez de creer en él, podemos creer en Dios, dedicándonos a actos de caridad y a cosas por el estilo.

Aquí entra una defensa más refinada del capitalismo que, aunque admite que la explotación capitalista de la naturaleza es parte del problema, trata de resolverlo haciendo que la responsabilidad ecológica y social sea rentable; este es el enfoque del «capitalismo natural», una de las últimas versiones de lo que podemos llamar el capitalismo ético posmoderno. La idea de este movimiento (instigado por Paul Hawken[15]) es nada menos que una nueva revolución en la producción comparable a la de la Primera Revolución Industrial, que generó un impresionante desarrollo material, pero a un inmenso coste para la Tierra (disminución de la riqueza natural, pérdida de la capa superior del suelo, destrucción de especies, etc.). Para contrarrestar esta tendencia destructiva tenemos que cambiar todo nuestro planteamiento: hasta ahora hemos incluido en el precio de las mercancías solo lo que hemos tenido que invertir para producirlas, ignorando los costes para la naturaleza; de ese modo, nuestra prosperidad era ilusoria, ya que, explotando despiadadamente los recursos naturales, estábamos obteniendo nuestras rentas no de los ingresos, sino principalmente de una riqueza heredada. La suma de esta riqueza heredada es el capital de la naturaleza, ese almacén de productos elaborados por la naturaleza durante miles de millones de años de su desarrollo: mercancías como el agua, los minerales, los árboles, el terreno y el aire, así como todos los sistemas vivos (pastizales, bosques, océanos, etc.). Todos estos bienes naturales no solo proporcionan recursos no renovables para nuestra producción material: también realizan servicios indispensables para nuestra supervivencia (regeneración de la atmósfera, fertilización del terreno, etc.). De ese modo, a nuestra noción estándar del capital como valor acumulado deberíamos añadir el valor económico de la naturaleza como sistema, así como el valor de los recursos humanos. Así, obtenemos cuatro formas de capital: 1) capital financiero (inversión, instrumentos monetarios); 2) capital manufacturado (maquinaria y toda la infraestructura); 3) capital natural (recursos, sistemas vivos); 4) capital humano (trabajo, inteligencia, cultura y organización). Aun admitiendo la dificultad de asignar (por lo menos por ahora) valor monetario a servicios no sustituibles como la producción de oxígeno por las plantas, los autores, no obstante, se arriesgan a calcular que la producción de oxígeno en todo el mundo vale 36 trillones de dólares anuales (es decir, más o menos lo mismo que el producto mundial bruto), y que el

[15] Véase P. Hawken, A. Lowins y L. Hunter Lovins, *Natural Capitalism: Creating the Next Industrial Revolution,* Nueva York, Back Bay Books, 2008.

valor monetario de todo el capital humano es tres veces superior al de la suma del capital financiero y el capital manufacturado. La idea del capitalismo natural es cambiar radicalmente nuestros métodos de contabilidad, tratando como capital que debe ser enriquecido a través de su reproducción expandida a las cuatro formas de capital, y no solo a las dos primeras. Esto puede hacerse de cuatro maneras principales: 1) *Productividad radical de los recursos* (promoviendo la eficiencia industrial, que, «por un lado, disminuye el agotamiento, por el otro reduce la contaminación y, entremedias, crea empleo»). 2) *Biomímica* (eliminando los desechos rediseñando el sistema industrial sobre líneas biológicas). 3) *Una economía de flujo y servicio* (evolucionando desde una percepción de la riqueza en términos de bienes y compras hasta una percepción del valor en términos de servicios deseados y de satisfacción de necesidades humanas). 4) *Invirtiendo en capital natural* (desarrollando mercados para actividades que mejoren y restauren el medio ambiente).

Aunque a simple vista puede parecer que semejante redefinición radical del capital tendría efectos beneficiosos, hay insuperables problemas empíricos que la acompañan: para que esta redefinición sea mínimamente operativa haría falta un control y una regulación del Estado a escala mundial increíblemente complejo (por ejemplo, para determinar los precios de las «mercancías naturales» e imponerlos en el mercado). Sin embargo, el problema fundamental se encuentra en la misma forma de la mercancía y del intercambio del mercado. El problema con la noción básica de capitalismo natural es que se parece a la primera guía sobre sexo y matrimonio recientemente publicada en Arabia Saudita: aunque adopta la forma de un manual moderno, su contenido es principalmente el tradicional consejo patriarcal (por ejemplo, aconseja a los maridos sobre cuándo y cómo pegar a sus mujeres sin hacerles demasiado daño, etc.). Hawken aplica el procedimiento inverso: introduce el nuevo contenido ecológico dentro de la vieja forma capitalista, de manera que, en vez de superar la mercantilización, se extiende *ad absurdum* hasta que todo, desde el aire que respiramos a nuestras capacidades humanas, se convierte en una mercancía[16]. Aunque Hawken mantiene la matriz capi-

[16] O puede que un ejemplo todavía mejor sea el de cómo reaccionaron los últimos países «socialistas», como la RDA, al crecimiento exponencial de la computerización en las décadas de los setenta y los ochenta: lo vieron como una oportunidad única de hacer que una economía planeada por el Estado fuera factible. La idea era que la economía planificada no funcionaba porque la realidad era demasiado compleja para ser orquestada por la planificación central; el poder de los ordenadores modernos, sin embargo, se consideraba lo suficientemente fuerte como para ser capaz de registrar todas las variaciones en la demanda de productos y servicios de una sociedad y coordinarlas con las capacidades del aparato productivo. La idea fracasó miserablemente porque ignoraba por completo la naturaleza social de la digitalización en nuestras vidas: los planificadores de la RDA vieron el futuro en términos de gigantescos ordenadores centrales del Estado que controlaran todo, ignorando la dispersa red de interacciones locales y personales características de la aparición de la Worl Wide Web.

talista básica (persecución del beneficio a través de la expandida autorreproducción), proponiendo salvarla (y a nosotros con ella) de la autodestrucción como resultado de su excesiva universalización, el núcleo del problema reside en la propia matriz: no importa cuánto ampliemos la noción de capital, la misma forma del capital presupone una brecha estructural entre la realidad (el valor de uso de los productos y servicios) y lo real de la circulación financiera (la reproducción que genera beneficio), donde la primera está subordinada a la segunda. En otras palabras, en la medida en que permanecemos dentro del capitalismo, aunque ampliemos la noción de capital para cubrir el conjunto de la realidad, la realidad continuará funcionando como un telón de fondo indiferente, y por ello en última instancia prescindible, cuyo papel es servir a la consecución de beneficios.

La autoexpansión del capital también pone claros límites al así llamado capitalismo ético. En junio de 2010, Foxconn (una compañía taiwanesa que monta los iPads de Apple), en Shenzhen (China), se vio plagada por una serie de suicidios entre sus trabajadores, resultado de las agobiantes condiciones de trabajo (largas jornadas, bajos salarios, mucha presión). Después de que el undécimo trabajador muriera al saltar desde una planta alta, la compañía introdujo una serie de medidas[17]: obligar a los trabajadores a que firmaran contratos prometiendo no matarse, a que informaran sobre compañeros que parecieran deprimidos, acudir a instituciones psiquiátricas si se deterioraba su salud mental, etc. Para mayor escarnio, Foxconn empezó a poner redes de seguridad alrededor del edificio de su gran fábrica. Esto es capitalismo ético en su máxima expresión, cuidar del bienestar psíquico de sus trabajadores *en vez de cambiar las condiciones de explotación que son responsables de sus desmoronamientos psíquicos.* De ese modo, el lado «ético» del capitalismo es el resultado de un complejo proceso de abstracción u obliteración ideológica. Las empresas que se ocupan de materias primas extraídas en condiciones sospechosas (utilizando, de hecho, esclavos o mano de obra infantil) efectivamente practican el arte de la «limpieza ética», la verdadera contrapartida empresarial a la limpieza étnica: por medio de reventas, etc., estas prácticas ocultan los orígenes de las materias primas, compradas en lugares donde fueron extraídas en condiciones inaceptables en nuestras sociedades occidentales.

Por otra parte, la erupción volcánica islandesa fue un práctico recordatorio de que nuestros problemas ecológicos no pueden ser reducidos a la *hybris,* a nuestra perturbación del equilibrado orden de la Madre Tierra. La naturaleza es caótica en sí misma, propensa a causar los desastres más salvajes, las catástrofes más impredecibles y carentes de significado. Estamos despiadadamente expuestos a los crueles caprichos de la naturaleza, no hay una Madre Tierra preocupándose por nosotros. No estamos perturbando el equilibrio de la naturaleza, solo lo estamos prolongando. Un elemento adicional viene

[17] «Foxconn ups anti-suicide drive», *Straits Times,* 27 de mayo de 2010.

añadido por el hecho de que, en el caso de los volcanes, el peligro viene de dentro de la propia Tierra, de debajo de nuestros pies, no del espacio exterior. No tenemos ningún lugar al que retirarnos. Hace más de dos décadas, un *paparazzi* sorprendió al senador Ted Kennedy (conocido por su oposición a las prospecciones petrolíferas en las costas) realizando el acto sexual en un barco alejado de la costa de Louisiana; durante un debate en el Senado, un par de días después, un senador republicano señaló con sequedad: «Parece que el senador Kennedy ha cambiado su posición sobre las perforaciones en la costa». El verdadero problema es que una simple «solución Kennedy» –la única forma aceptable de perforación costera es a la que yo me dedico– no funciona. Semejante actitud purista no ofrece una verdadera solución: no solo toda actividad industrial a gran escala supone riesgos imprevisibles, sino que la propia naturaleza añade sus propios riesgos. Además, debido a la inextricable mezcla de la naturaleza y la laboriosidad humana, la producción humana ya es parte de la reproducción natural en la Tierra, hasta el punto de que, si se suspende repentinamente, puede generar perturbaciones inesperadas. ¿No fue claramente discernible esta imbricación de la vida natural y social en la manera en que los medios de comunicación cubrieron el derrame de petróleo en el Golfo? Algunas veces, el acontecimiento fue tratado como un accidente técnico; otras como un desastre natural; en ocasiones las noticias eran económicas (las pérdidas financieras de los pescadores y del turismo). Esta diversidad parece reflejar el hecho de que las causas de las catástrofes ecológicas son una mezcla de procesos naturales y sociales; aunque las inundaciones en Paquistán constituyeran un desastre natural, las causas sociales aparecían en el trasfondo: la deforestación de la región del Himalaya, el deshielo de los glaciares… Incluso cuando una catástrofe parece ser un acontecimiento completamente natural, su impacto está condicionado por procesos sociales; un terremoto no es el mismo acontecimiento si se produce en el desierto, en una caótica megalópolis del Tercer Mundo o en una sociedad muy desarrollada y organizada. En el caso del vertido de petróleo en el Golfo, fue un accidente industrial que se convirtió en una catástrofe natural. En el caso del volcán islandés, una semana después de que se levantaran las prohibiciones a los vuelos en Europa había informes en los medios sobre cómo, de acuerdo con otra «opinión de expertos», no había ninguna nube de cenizas sobre Europa que representara un peligro real; todo el alboroto había sido una reacción de pánico. El problema aquí es a quién creer: para nosotros, la gente ordinaria, incluso si sentimos los efectos de las perturbaciones ecológicas (una sequía aquí, una tormenta excepcionalmente fuerte allá, etc.), los vínculos entre estos efectos y sus causas, tal como las especifican los expertos, no son de ningún modo evidentes.

Sin embargo, esta misma falta de transparencia e impenetrabilidad causal es la que alimenta la búsqueda de significado. Cuando nos enfrentamos a la amenaza de una catástrofe que desestabilizará el mismo marco de nuestra ordinaria existencia, nuestra reacción espontánea es buscar un significado oculto; debe haber una razón para que suce-

da esto, tenemos que haber hecho algo mal. Cualquier significado es mejor que ningún significado: si hay un significado oculto, hay una cierta clase de diálogo con el universo. Por eso es decisivo resistir a la tentación del significado oculto cuando nos enfrentamos a catástrofes potenciales o reales, desde el sida y los desastres ecológicos al Holocausto. La primera reacción de Jerry Falwell y Pat Robertson a los atentados del 11-S fue verlos como una señal de que Dios había retirado su protección a Estados Unidos debido a las pecaminosas vidas de los estadounidenses. Culparon al materialismo hedonista, al liberalismo y a la rampante sexualidad, y afirmaron que Estados Unidos había recibido lo que se merecía. Pero ¿no están haciendo algo parecido los «ecologistas profundos» cuando interpretan nuestros problemas medioambientales como la venganza de la Madre Tierra por nuestra despiadada explotación de sus recursos naturales?

La consecuencia de esta limitación de nuestro conocimiento no es en absoluto que debamos dejar de exagerar la amenaza ecológica. Por el contrario, deberíamos ser incluso más cuidadosos con ella, ya que la situación es profundamente imprevisible. Las incertidumbres recientes sobre el calentamiento global no señalan que las cosas no sean tan graves, sino que son *incluso más* caóticas de lo que pensábamos, y que los factores naturales y sociales están inextricablemente unidos. El dilema a propósito de la actual amenaza de catástrofe ecológica es que o bien nos tomamos en serio la amenaza y decidimos adoptar medidas, que parecerán ridículas si la catástrofe no se produce, o no hacemos nada y lo perdemos todo si llega a producirse. La peor alternativa es la de elegir la vía intermedia: tomar medidas limitadas; en este caso, fracasamos suceda lo que suceda. No hay vía intermedia respecto a la catástrofe ecológica y en esa situación hablar de anticipación, precaución y control del riesgo tiende a carecer de significado, ya que estamos ocupándonos de lo que, en términos de la rumsfeldiana teoría del conocimiento, habría que llamar los «desconocimientos desconocidos»: no solo no sabemos dónde está el momento crítico, no sabemos incluso *qué* es lo que no sabemos.

De ese modo, la doble trampa que se ha de evitar es, por una parte, intentar «desideologizar» la cuestión reduciendo la catástrofe ecológica a un problema resoluble por medio de la ciencia y la tecnología, y, por la otra, intentar «espiritualizarla», tal como lo hace la mitología de la Nueva Era. Estos dos enfoques carecen de un análisis social concreto de las raíces económicas, políticas e ideológicas de los problemas ecológicos. La ciencia es necesaria, pero no puede hacer todo el trabajo: no nos puede mostrar cómo deberíamos transformar nuestras vidas, porque semejante transformación tiene que basarse en ideas «normativas» sociopolíticas básicas sobre qué clase de vida debemos llevar. Por lo tanto, tenemos que rechazar como insuficientes una serie de soluciones que parecen oponerse entre sí: no basta con tratar las amenazas ecológicas como simples problemas técnicos resolubles mediante nuevas formas de producción (nanotecnología) y nuevas formas de energía, pero tampoco los resolverá ninguna forma de

espiritualización de la Nueva Era. No es suficiente exigir una reorganización ecológica del capitalismo, pero tampoco funciona un regreso a una sociedad orgánica premoderna y a su sabiduría holística. Lo que se necesita en primer lugar es una nueva perspectiva de la singularidad de nuestra situación. A pesar de la infinita adaptabilidad del capitalismo –que en el caso de una crisis ecológica grave puede fácilmente convertir la ecología en un nuevo campo para la competencia e inversión capitalista–, la misma naturaleza del riesgo implicado excluye fundamentalmente una solución de mercado. ¿Por qué? El capitalismo solo funciona en unas precisas condiciones sociales: implica confianza en la «mano invisible» del mercado, que, como una cierta clase de Astucia de la Razón, garantiza que la competencia de egoísmos individuales trabaje por el bien común. Sin embargo, en la actualidad nos hallamos en medio de un cambio radical: lo que actualmente se avecina en el horizonte es la inédita posibilidad de que la intervención humana perturbe catastróficamente el desarrollo de las cosas, provocando un desastre ecológico, una fatal mutación biogenética, una calamidad nuclear o social-militar similar, etc. Ya no podemos confiar en el alcance limitado de nuestros actos: ya no se sostiene que, hagamos lo que hagamos, la historia continuará su marcha.

Lo que está amenazado actualmente no es solo la continuidad de la Historia; a lo que estamos asistiendo es a algo parecido al fin de la propia naturaleza. El impacto de las recientes inundaciones en Paquistán o de los incendios en Rusia fue mucho más catastrófico que el del derrame de petróleo en el Golfo de México. Resulta difícil para un observador externo imaginar qué se siente cuando una gran franja de tierra densamente poblada desaparece bajo el agua, privando a millones de personas de las coordenadas básicas de su mundo de vida, de su tierra y sus campos, pero también de los monumentos culturales que fueron el material de sus sueños. O imaginar cómo se siente uno cuando en una megalópolis como Moscú ya no resulta seguro simplemente salir a la calle y respirar el aire; es como si los entornos que una generación tras otra tomaron como el fundamento más evidente de sus vidas empezaran a partirse por la mitad. Desde luego, catástrofes similares se conocieron durante siglos, algunas incluso en la prehistoria de la humanidad. Lo que es nuevo actualmente es que, puesto que vivimos en una «desencantada» era posreligiosa, semejantes cataclismos ya no pueden ser dotados de significado como parte de un ciclo natural mayor o como expresión de la cólera divina. Son experimentados mucho más directamente como las intrusiones sin significado de una destructiva furia que no tiene una causa clara: ¿las inundaciones en Paquistán y los incendios en Rusia son acontecimientos naturales o son productos de la actividad humana? Las dos dimensiones están inextricablemente entremezcladas, privándonos de la garantía básica de que, a pesar de todas nuestras confusiones, la naturaleza se perpetúa en sus eternos ciclos de vida y muerte. Las inundaciones y los incendios ya no se experimentan como simples catástrofes naturales, sino como los heraldos del fin de la Naturaleza,

como una profunda perturbación del ciclo natural. Podemos comparar esto con el modo en que, en 1906, William James describía su reacción ante un terremoto:

> [Mi] emoción se componía totalmente de regocijo y admiración. Regocijo ante la viveza que podía adquirir una idea abstracta como «terremoto» cuando se confirmaba concretamente y se trasladaba a la realidad perceptible [...], y admiración ante la manera en que la frágil casa de madera podía mantenerse en pie a pesar de semejante sacudida. No encontré ninguna señal de miedo, fue puro deleite y bienvenida.

¡Qué lejos estamos aquí de la catástrofe que hace pedazos los mismos fundamentos del mundo de vida de cada uno!

Por ello, la principal lección que aprender es que la humanidad debería prepararse para vivir de una manera más «flexible» y nómada: los cambios locales o globales en el medio ambiente pueden imponer la necesidad de unas transformaciones sociales a una escala sin precedentes. Imaginemos, por ejemplo, que una gigantesca explosión volcánica causara que Islandia se volviera inhabitable: ¿a dónde irían los islandeses? ¿En qué condiciones? ¿Se les debería proporcionar un trozo de tierra o se les dispersaría por todo el mundo? ¿Qué pasaría si el norte de Siberia se volviera más habitable y apto para la agricultura, mientras que las regiones subsaharianas se vuelven demasiado secas como para mantener una gran población? ¿Cómo se organizaría el movimiento de las poblaciones? Cuando en el pasado sucedieron cosas similares, los cambios sociales se produjeron de manera salvaje y espontánea, acompañados de violencia y destrucción; semejante perspectiva sería catastrófica en las condiciones actuales, con armas de destrucción masiva disponibles para todas las naciones. Hay algo claro: la soberanía nacional tendrá que ser radicalmente redefinida y se tendrán que inventar nuevas formas de cooperación global. ¿Y qué decir de los enormes cambios en la economía y el consumo que serán necesarios debido a nuevos modelos meteorológicos, o a la escasez de agua y de recursos energéticos? ¿Por medio de qué procesos se decidirán y ejecutarán esos cambios?

El animal coge un látigo

Estas perturbadoras preguntas, que podemos preferir ignorar, señalan hacia la necesidad de reinventar el comunismo. Sin embargo, ¿cómo enfocar siquiera esta tarea, a la vista del gran fracaso del proyecto comunista que fue la característica definitoria del siglo XX? ¿Dónde y cómo se torcieron las cosas?

Percibir dónde se equivocó Marx (o dónde no fue suficientemente radical), al mismo tiempo que se repite su gesto crítico, es, desde luego, el desafío central que afron-

tan actualmente los posmarxistas. El enfoque estándar consiste en identificar, por debajo o más allá del capitalismo en un estricto sentido económico, un proceso más fundamental, cuyos contornos se le escaparon a Marx (la «razón instrumental» de la Escuela de Frankfurt es un candidato) y que también incluye la visión de Marx de la revolución y el comunismo. Se afirma que a causa de este proceso más profundo el consabido proyecto de la revolución (abolición de la propiedad privada, etc.) no solo fracasó en sus objetivos emancipatorios, sino que dio origen a formas sin precedente de terror y dominación. La fórmula propuesta por Istvan Mészáros en su *Beyond Capital* (que atrajo la atención ni más ni menos que de Hugo Chávez, quien también pidió a Fidel Castro que leyera el libro) es distinguir entre capital y sociedades capitalistas: el predicado «capitalista» designa sociedades con propiedad privada de los medios de producción y relaciones de mercado universalizadas, en las que los trabajadores venden su fuerza de trabajo. Aunque, en este sentido, los países del socialismo de Estado no eran «capitalistas», no obstante permanecían dentro de las coordenadas del «capital» (como sustantivo), ya que obedecían a la matriz de la reproducción expandida, de la extracción de un excedente del trabajo, y de la subordinación de los trabajadores a una alienada capacidad que controla y regula el proceso productivo. Para explicar los países del socialismo de Estado, Mészáros somete a un análisis crítico la distinción de Marx entre la base económica y la superestructura legal (el Estado): lejos de ser una simple superestructura finalmente dependiente de su base, el Estado es inmediatamente parte de la base, organizando el proceso de producción, distribución e intercambio. Por ello, para reemplazar efectivamente al capital lo que se requiere es el trabajo gradual, y que requiere mucho tiempo, de reorganizar totalmente el proceso productivo de manera que las fuerzas alienadas, tanto del mercado como de la regulación del Estado, sean reemplazadas por la genuina planificación organizada «desde abajo», en una relación de transparencia con los productores. La fórmula clave propuesta por Mészáros es que el intercambio de productos debería ser reemplazado por un directo intercambio social de actividades.

El problema (del que, por supuesto, Mészáros es consciente) es el siguiente: ¿cómo organizar en concreto semejante «intercambio» directo (la mediación y la coordinación social) de actividades sin sufrir una regresión a relaciones de servidumbre y dominación? Aquí habría que tener presente el grano de verdad que se encuentra en la, por otro lado ridícula, afirmación ideológica de Ayn Rand: la gran lección del socialismo de Estado fue, efectivamente, que una abolición directa de la propiedad privada y del intercambio regulado por el mercado, que carece de formas concretas de regulación social del proceso de producción, necesariamente resucita relaciones de servidumbre y dominación.

A partir de su gran ensayo sobre los aparatos ideológicos del Estado, Louis Althusser se centró en la práctica material de la ideología, en el Estado como una «máqui-

na» con sus propios procedimientos autónomos, que no pueden ser reducidos a su papel de representar luchas en la sociedad civil. Hegel fue mucho más consciente de este peso sustancial del Estado de lo que lo fue Marx, rechazando su reducción a un epifenómeno de la sociedad civil. Marx reducía en última instancia al Estado a un epifenómeno del proceso productivo localizado en la «base económica»; como tal, el Estado está determinado por la lógica de la representación: ¿a qué clase representa el Estado? La paradoja aquí es que este olvido del peso real de la maquinaria del Estado fue el que dio origen al Estado estalinista, a lo que uno está totalmente justificado en llamar «socialismo de Estado». Después del fin de la guerra civil, que dejó a Rusia devastada y prácticamente sin una clase obrera propiamente dicha (la mayor parte de ella murió luchando contra la contrarrevolución), Lenin ya estaba preocupado por el problema de la representación del Estado: ¿cuál es ahora la base de clase del Estado soviético? ¿A quién representa, en la medida en que pretende ser un Estado proletario, cuando este proletariado está reducido a una minoría minúscula, residual? Lo que Lenin se olvidó de incluir en la serie de posibles candidatos para ese papel fue el propio Estado (el aparato), una poderosa máquina de millones de personas que mantiene todo el poder político-económico. Como en la broma citada por Lacan, «tengo tres hermanos: Paul, Ernest y yo mismo», el Estado soviético representaba a tres clases: campesinos pobres, trabajadores y *a sí mismo*. O, expresádolo en los términos de Istvan Mészáros, Lenin se olvidó de tomar en cuenta el papel del Estado *dentro* de la «base económica», como su factor clave. Lejos de impedir el crecimiento de un fuerte Estado tiránico, este descuido abrió el espacio para la fuerza incontrolada del Estado: solo si admitimos que el Estado representa no solo a clases sociales externas a sí mismo, sino también a sí mismo, podemos plantear la pregunta de quién contendrá la fortaleza del Estado.

Así que ¿cómo pasamos de Lenin a Stalin? En la relación entre el estalinismo y el leninismo hay *tres* momentos en juego: la política de Lenin antes del ascenso de Stalin; la política de Stalin; y el espectro del «leninismo» retroactivamente generado por el estalinismo (tanto por la versión oficial estalinista como por la versión crítica del estalinismo, como cuando, en el proceso de «desestalinización», el lema invocado era el de un «regreso a los originales principios leninistas»). Por ello, habría que dejar de jugar al ridículo juego de oponer el terror estalinista al «auténtico» legado leninista traicionado por el estalinismo: el «leninismo» es una noción totalmente *estalinista*. El gesto de proyectar hacia atrás, a un tiempo anterior, el potencial utópico-emancipatorio del estalinismo señala la incapacidad de semejante pensamiento para soportar la «contradicción absoluta», la insoportable tensión, inherente al propio proyecto estalinista. Por ello es decisivo distinguir el «leninismo» (como el auténtico núcleo del estalinismo) de la práctica política real y la ideología del periodo de Lenin: la grandeza de Lenin *no* es la misma que la del mito estalinista del leninismo.

«El animal arranca el látigo al amo y se flagela a sí mismo para convertirse en amo, sin saber que es solo una fantasía producida por un nuevo nudo en la correa del látigo del amo.» ¿No es esta observación de Kafka la definición más sucinta de lo que se torció en los estados comunistas del siglo XX? ¿Era entonces necesario el paso de Lenin a Stalin? La única respuesta apropiada es la hegeliana, que evoca una necesidad retroactiva: *una vez que este pasaje se produce,* una vez que Stalin había vencido, *se convirtió en necesario.* La tarea de un historiador dialéctico es concebir «el llegar a ser» de este paso, poniendo de manifiesto toda la contingencia de la lucha que pudiera haber acabado de forma diferente; esto es lo que Moshe Lewin, por ejemplo, llevó a cabo en su *Lenin's Last Struggle*[18]. Aquí hay cuatro características, respecto a la última lucha de Lenin, dos de ellas bien conocidas y dos no tanto:

1) La insistencia en la plena soberanía de las entidades nacionales que componían el Estado soviético: no una falsa soberanía, sino plena y verdadera. No sorprende que el 27 de septiembre de 1922, en una carta a los miembros del Politburó, Stalin acusara abiertamente a Lenin de «nacional-liberalismo».

2) La modestia de los objetivos: *no* el socialismo, sino la cultura burguesa, la NPE (la «Nueva Política Económica» que permitía un campo mucho mayor para la economía de mercado y la propiedad privada), además de cooperativas, políticas de civilización, tecnocracia... en total oposición al «socialismo en un solo país». Esta modestia algunas veces es sorprendentemente abierta: Lenin se burla de todos los intentos por «construir el socialismo», repetidamente señala que «no sabemos qué hacer», e insiste en la naturaleza improvisadora de la política soviética, llegando a citar a Napoleón: *«On s'engage, et puis... on verra».*

3) La lucha de Lenin contra el dominio de la burocracia del Estado es bien conocida; lo que no lo es tanto es que, como observa perspicazmente Lewin, con su importante propuesta del nuevo órgano rector, la Comisión Central de Control (CCC), Lenin estaba intentando cuadrar el círculo de la democracia y la dictadura del Estado-partido, mientras admitía por completo la naturaleza dictatorial del régimen soviético. Como explica Lewin, Lenin trataba

> de establecer en la cima de la dictadura un equilibrio entre diferentes elementos, un sistema de control recíproco que pudiera cumplir la misma función –la comparación solo es aproximada– que la separación de poderes en un régimen democrático. Un importante Comité Central, elevado al rango de Conferencia del Partido, sentaría las líneas generales de la política y supervisaría a todo el aparato del Partido, mientras que él mismo participaría en la ejecución de las tareas más importantes [...] Parte de

[18] Véase M. Lewin, *Lenin's Last Struggle,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 2005, (traducción del original francés publicado en 1968).

> este Comité Central, la Comisión Central de Control, además de su trabajo dentro del Comité Central, actuaría como controladora del Comité Central y de sus diversas ramificaciones: el Buró Político, el secretariado, el Orgburó. La Comisión Central de Control [...] ocuparía una posición especial en relación a otras instituciones; su independencia estaría garantizada por su directa vinculación con el Congreso del Partido, sin mediación del Politburó y de los órganos administrativos del Comité Central.

Revisiones y equilibrios, división de poderes, control mutuo... ¿era esta la desesperada respuesta de Lenin a la pregunta de quién controla a los controladores? Hay algo de ensueño, propiamente fantasmático, en esta idea de la CCC: un órgano independiente, educativo y de control, con un aspecto «apolítico», formado por los mejores maestros y tecnócratas, que mantiene controlado al «politizado» Comité Central (CC) y a sus órganos; en resumen, un conocimiento experto neutral llevando las cuentas de los ejecutivos del Partido. Sin embargo, aquí todo depende de la verdadera independencia del Congreso del Partido, ya de hecho socavada por la prohibición de fracciones, que permitía al aparato superior del Partido desestimar a sus críticos como «fraccionalistas». La ingenuidad de la confianza de Lenin en los tecnócratas resulta todavía más llamativa si tenemos presente que procede de un político que, por otro lado, era plenamente consciente de que la omnipresencia de la lucha política no permite posiciones neutrales.

La dirección en la que ya soplaba el viento está clara a la vista de cómo propuso Stalin tomar la decisión de proclamar al gobierno de la República Socialista Federativa Soviética de Rusia también el gobierno de las otras cinco repúblicas (Ucrania, Bielorrusia, Azerbaiyán, Armenia y Georgia):

> Si la presente decisión se confirma en el Comité Central del PCR, no será hecha pública, sino comunicada a los Comités Centrales de las Repúblicas para que circule entre los órganos soviéticos, los Comités Ejecutivos Centrales o los Congresos de los Sóviets de dichas repúblicas antes de la convocatoria del Congreso de los Sóviets de toda Rusia, donde será declarada la voluntad de estas Repúblicas[19].

De ese modo, no solo se elimina la interacción de la autoridad superior (el CC) con sus bases, de forma que la autoridad superior simplemente impone su voluntad; para mayor escarnio, se escenifica como su opuesto: el Comité Central decide lo que las bases pedirán a la autoridad superior que promulgue como si fuera su propia voluntad. Recuérdese el caso más llamativo de años posteriores: en 1939, los tres estados del Báltico pidieron libremente unirse a la Unión Soviética... que les concedía su deseo.

---

[19] *Ibid.*, p. 61.

Pero regresemos a las características de la última lucha de Lenin:

4) La inesperada atención a la cortesía y al civismo; algo raro, viniendo de un endurecido bolchevique. Había dos cosas que inquietaban profundamente a Lenin: en un debate político, el representante de Moscú en Georgia, Ordzhonikidze, agredió físicamente a un miembro del CC de Georgia; el propio Stalin maltrató a la mujer de Lenin con amenazas y maldiciones (estaba aterrorizado, al enterarse de que ella había escrito y transmitido a Trotsky la carta de Lenin en la que proponía un pacto contra Stalin). Ingenuamente, Lenin declaró: «Si las cosas han llegado a este punto [...] podemos imaginar el desastre en que nos hemos metido»[20]. Este incidente provocó que Lenin escribiera su famoso llamamiento para destituir a Stalin:

> Stalin es demasiado rudo, y este defecto, aunque bastante tolerable en nuestro medio y en los tratos entre nosotros los comunistas, se vuelve intolerable para un secretario general. Por eso propongo que los camaradas piensen en la manera de destituir a Stalin del puesto y nombrar en su lugar a otro hombre que en todos los aspectos difiera del camarada Stalin en cuanto a su superioridad, es decir, que sea más tolerante, más leal, más cortés y más considerado con los camaradas, menos caprichoso, etcétera.

A estas cuatro características habría que añadir dos más:

5) Estas proposiciones de ninguna manera indican el ablandamiento liberal de Lenin; en una carta del mismo periodo a Kamenev, declara con claridad que «es un grave error pensar que la NPE pone fin al Terror; tendremos que volver a recurrir al Terror y al Terror económico». Sin embargo, este Terror que sobreviviría a la planeada reducción del aparato del Estado y de la Cheka era más la amenaza del Terror que el Terror real: «hay que encontrar un medio por el cual a todos aquellos que ahora [con la NPE] les gustaría ir más allá de los límites asignados a los empresarios por el Estado se les pudiera recordar "discreta y educadamente" la existencia de este arma final». (¡Obsérvese cómo incluso aquí reaparece el motivo de la educación!). Lenin tenía razón en este punto: la «dictadura» se refiere al exceso constituyente del poder (del Estado) y, a este nivel, no hay neutralidad, la cuestión decisiva es *¿a quién pertenece este exceso?* Si no es «nuestro», es «suyo»...

6) Al «soñar» (la expresión es suya) sobre la clase de trabajo que debe emprender la CCC, Lenin describe cómo este órgano debería recurrir

> a algún truco semihumorista, a algún recurso astuto, a alguna artimaña o algo de ese tipo. Sé que en los formales y serios estados de Europa Occidental semejante idea horrorizaría a la gente y que ni un solo funcionario decente llegaría a considerarla. Sin

[20] *Ibid.*, pp. 69, 84 y 133.

> embargo, espero que no nos hayamos vuelto ya tan burocráticos como todos ellos, y que entre nosotros la discusión de esta idea dé origen a la diversión. Realmente, ¿por qué no combinar el placer con la utilidad? ¿Por qué no recurrir a algún truco humorista o semihumorista para exponer algo ridículo, algo dañino, algo semirridículo, semidañino, etcétera?[21].

¿No es esto prácticamente una obscena contrapartida del «serio» poder ejecutivo concentrado en el CC y en el Politburó –trucos, la astucia de la razón... un sueño maravilloso, pero, no obstante, una utopía? Pero ¿por qué? La debilidad de Lenin estaba en que veía el problema de la burocracia, pero subestimaba su peso y verdadera dimensión; como señala Lewin: «Su análisis social se basaba en solo tres clases sociales –obreros, campesinos y burgueses–, sin tener en cuenta el aparato del Estado como un distintivo elemento social en un país que había nacionalizado los principales sectores de la economía». Es decir, los bolcheviques rápidamente fueron conscientes de que su poder político carecía de una definida base social: la mayor parte de la clase obrera en cuyo nombre ejercían el poder había desaparecido en la guerra civil, de forma que en cierto sentido estaban gobernando en un «vacío» de representación social. Sin embargo, al imaginarse a sí mismos como un poder político «puro» que impone su voluntad sobre la sociedad, pasaron por alto cómo, ya que la burocracia del Estado de hecho «poseía» las fuerzas de la producción,

> se convertiría en la verdadera base social del poder. No existe un poder político «puro», falto de cualquier fundamento social. Un régimen debe encontrar alguna otra base social diferente al propio aparato represivo. El «vacío» en el que el régimen soviético parecía haber quedado suspendido pronto se había llenado, incluso aunque los bolcheviques no lo hubieran visto, o no hubieran querido verlo[22].

Esta base hubiera bloqueado el proyecto de Lenin de una CCC; pero ¿por qué? Expongámoslo en los términos de Badiou de presencia y representación: ciertamente, de un modo antieconomicista y antideterminista, Lenin insiste en la autonomía de lo político; pero lo que se le escapa no es cómo toda fuerza política «representa» alguna fuerza social (clase), sino cómo esta fuerza política (de re-presentación) está directamente *inscrita ella misma en el nivel «representado» como una fuerza social en sí misma.*

Por ello, la lucha final de Lenin contra Stalin tiene todas las señales de una verdadera tragedia, no de un melodrama en el que los chicos buenos pelean contra el

---

[21] V. I. Lenin, *Lenin's Collected Works,* segunda edición inglesa, Moscú, Progress Publishers, 1965, pp. 487-502.

[22] M. Lewin, *Lenin's Last Struggle,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 2005, p. 124.

malo, sino de una tragedia en la que el héroe se da cuenta de que está luchando contra la progenie de sus propios actos, y de que ya es demasiado tarde para detener el fatídico desarrollo de sus propias decisiones erróneas pasadas. ¿Cómo podemos los comunistas actuales asimilar este terrible destino?

El congelado pasado de China y su brillante futuro

Para los comunistas, como universalistas consistentes, solo existe este mundo, de modo que el sufrimiento y las luchas de los oprimidos en todas partes nos conciernen a todos; todas cuentan, incluso si se producen en el rincón más remoto del globo. Habría que añadir que, no importa cuánto podamos criticar el «sesgo imperialista» de organizaciones caritativas y de otras ONG, esta conciencia global es un resultado positivo del humanitarismo universal. Por eso, por ejemplo, prestar atención a la masiva hambruna que siguió al Gran Salto Adelante, o al sufrimiento en el Tíbet, no debería ser desechado como un caso de injerencia imperialista, sino que debería considerarse algo totalmente legítimo.

De manera más general, este tema es parte del gran problema ético-político de los regímenes comunistas que se condensa en la frase «padres fundadores, crímenes fundadores». ¿Pueden semejantes regímenes sobrevivir al acto de afrontar abiertamente su violento pasado, que implica millones de personas encarceladas y asesinados? Si la respuesta es sí, ¿en qué forma y hasta qué punto? El primer caso paradigmático de semejante confrontación fue, por supuesto, el informe «secreto» de Nikita Kruschev en el XX Congreso del Partido Comunista Soviético sobre los crímenes de Stalin. La primera cosa que llama la atención de este informe es su enfoque sobre la personalidad de Stalin como el factor clave, y la consiguiente falta de cualquier análisis sistemático de lo que hizo posibles estos crímenes. La segunda característica es el agotador esfuerzo del informe por mantener enterrados los orígenes: la condena de Stalin no solo se justificar por su arresto y asesinato de altos cargos del Partido y del ejército en la década de los treinta, ignorando la gran hambruna: el informe también se presenta como el anuncio del regreso del Partido a sus «raíces leninistas», de manera que Lenin emerge como representante del origen puro traicionado por Stalin. En su tardío pero perspicaz análisis del informe (escrito en 1970), Sartre señalaba que

> era *cierto* que Stalin había ordenado masacres, que había transformado la tierra de la revolución en un Estado policial; que estaba *verdaderamente* convencido de que la URSS no alcanzaría el comunismo sin pasar por el socialismo de los campos de concentración. Pero, como uno de los testigos señala con razón, cuando las autoridades

encuentran útil decir la verdad es porque no pueden encontrar una mentira mejor. Inmediatamente esta verdad, al salir de una boca oficial, se convierte en una mentira corroborada por los hechos. ¿Stalin era un hombre malvado? Bien. Pero, ¿cómo le había encaramado en el trono la sociedad soviética y le había mantenido en él durante un cuarto de siglo?[23].

Realmente, ¿no fue la posterior suerte de Kruschev (destituido en 1964) una prueba de la ocurrencia de Oscar Wilde de que si uno dice la verdad, tarde o temprano se verá atrapado? El análisis de Sartre, no obstante, se queda corto en un punto fundamental: el informe de Kruschev *sí* tuvo un traumático impacto; incluso «si estaba hablando en nombre del sistema» –«la máquina estaba sana, pero su principal operador no lo estaba; este saboteador había aliviado al mundo de su presencia y todo iba a funcionar suavemente de nuevo»[24]–, su intervención puso en marcha un proceso que finalmente echó abajo el sistema: una lección que merece la pena recordar hoy. En este preciso sentido, el discurso de Kruschev al congreso fue un acto político del que, como señaló su biógrafo William Taubman, «ni él ni el sistema soviético llegaron a recuperarse»[25]. Aunque era claramente oportunista, también claramente había algo más que oportunismo; una cierta clase de temerario exceso que no se puede explicar en términos de estrategia política. El discurso socavó de tal forma el dogma del liderazgo infalible que toda la *Nomenklatura* quedó sumida en la parálisis temporal. Más o menos una docena de delegados sufrieron desvanecimientos durante el discurso y tuvieron que recibir atención médica: uno de ellos, Boleslaw Bierut, el duro secretario general del Partido Comunista Polaco, falleció de un ataque al corazón un par de días después, mientras que el escritor estalinista modelo Alexander Fadeyev se suicidó de un disparo poco tiempo después. La cuestión no es que ellos fueran «comunistas honestos»: la mayoría eran unos brutales manipuladores sin ninguna ilusión por el régimen soviético. Lo que se vino abajo fue su ilusión «objetiva», la figura del «gran Otro» como un telón de fondo contra el cual ellos podían ejercer su crueldad y su búsqueda del poder. Habían desplazado su creencia hacia este Otro, que, por así decirlo, creía en su nombre. Ahora su representante se había desintegrado.

Kruschev estaba apostando a que su (limitada) confesión fortalecería al movimiento comunista, y a corto plazo tuvo razón: siempre habría que recordar que la era de Kruschev fue el último periodo de auténtico entusiasmo comunista, de creencia en el proyecto comunista. Cuando, durante su visita a Estados Unidos en 1959, le decía

---

[23] Citado de I. H. Birchall, *Sartre Against Stalinism*, Nueva York, Berghahn Books, 2004, p. 166.

[24] *Ibid.*

[25] W. Taubman, *Khrushchev: The Man and His Era*, Londres, Free Press, 2003, p. 493.

al secretario de Agricultura estadounidense que «tus nietos vivirán bajo el comunismo», estaba declarando lo que era la convicción de toda la *Nomenklatura* soviética. Incluso cuando Gorbachev intentó una confrontación más radical con el pasado (las rehabilitaciones incluyeron a Bukharin), Lenin permaneció incuestionable, y Trotsky continuaba siendo alguien inexistente.

Se puede comparar estos acontecimientos con la manera china de romper con el pasado maoísta. Como señala Richard McGregor, las «reformas» de Deng Xiaoping se llevaron a cabo de una forma radicalmente distinta[26]. En la organización de la economía (y hasta cierto punto de la cultura) lo que normalmente se percibe como «comunismo» fue abandonado, y se abrieron las puertas a lo que en Occidente se llama «liberalización»: la propiedad privada, la búsqueda del beneficio, un estilo de vida basado en el hedonismo individualista, etc. El Partido mantuvo su hegemonía no mediante la ortodoxia doctrinal (en el discurso oficial el concepto de Confucio de sociedad armoniosa reemplazó prácticamente a todas las referencias al comunismo), sino asegurando el estatus del Partido Comunista como la única garantía de la estabilidad y prosperidad de China.

Una consecuencia de la necesidad del Partido de mantener su hegemonía es su estrecha supervisión y regulación de la manera en que se presenta la historia del país, especialmente la de los dos últimos siglos. La historia incesantemente reciclada por los medios estatales y los libros de texto es la de la humillación de China, que se supone que empezó con la Guerra del Opio de mediados del siglo XIX y que no acabó hasta la victoria comunista en 1949. Ser un patriota es apoyar el gobierno del Partido Comunista. Cuando la historia se utiliza con el propósito de legitimación, no puede apoyar ninguna autocrítica sustancial. Los chinos aprendieron la lección del fracaso de Gorbachev: el reconocimiento total de los «crímenes fundadores» hace que se desmorone todo el sistema, deben ser negados. Es cierto que se denunciaron algunos «excesos» y «errores» maoístas (el Gran Salto Adelante y la hambruna generalizada que le siguió; la Revolución Cultural), y la valoración de Deng del papel de Mao (70 por 100 positivo, 30 por 100 negativo) está consagrada en el discurso oficial. Pero la valoración de Deng funciona como una conclusión formal que hace superflua cualquier nueva discusión o elaboración. Mao puede ser un 30 por 100 negativo, pero continúa siendo festejado como el padre fundador de la nación, su cuerpo reposa en un mausoleo y su imagen está inscrita en cada billete de banco. En un caso claro de negación fetichista, todo el mundo sabe que Mao cometió errores y que causó un inmenso sufrimiento; sin embargo, su imagen permanece mágicamente impoluta. De esta manera los comunistas chinos pueden tenerlo todo: la liberalización económica se combina con la continuación del gobierno del Partido.

---

[26] Citado de R. McGregor, *The Party,* Londres, Allen Lane, 2010, p. 22.

¿Cómo funciona esto en la práctica? ¿Cómo se combina la hegemonía del Partido con el moderno aparato del Estado necesario para regular una economía de mercado en explosión? ¿Qué realidad institucional sostiene el eslogan oficial de que un buen funcionamiento del mercado de valores (inversiones rentables) es la manera de luchar por el socialismo? Lo que tenemos en China no es simplemente una combinación de una privada economía capitalista y un poder político comunista. De una manera u otra, el Estado y el Partido poseen la mayoría de las compañías chinas, especialmente las más grandes: es el propio Partido el que exige que funcionen bien en el mercado. Para resolver esta aparente contradicción, Deng se inventó un singular sistema dual. Citando a He Weifang, profesor de Derecho en Pekín, McGregor señala que «como organización, el Partido se sitúa fuera y por encima de la ley». «Tendría que tener una identidad legal, en otras palabras, una persona a la que demandar, pero ni siquiera está registrado como una organización. El Partido existe por completo fuera del sistema legal»[27]. McGregor señala que

> parece difícil esconder una organización tan grande como el Partido Comunista Chino, pero el Partido cultiva con cuidado su papel entre bastidores. Los grandes departamentos del partido que controlan al personal y a los medios mantienen un perfil público deliberadamente bajo. Los comités del Partido (conocidos como «pequeños grupos conductores») que guían y dictan la política a los ministerios, los cuales tienen la tarea de ejecutarla, funcionan fuera de la vista. La composición de todos estos comités, y en muchos casos incluso su existencia, raramente se menciona en los medios controlados por el Estado, menos aún cualquier discusión sobre cómo llegan a tomar las decisiones.

Una anécdota de la era de Deng Xiaoping ilustra la rareza de la jerarquía del Partido. Deng todavía vivía, aunque retirado del puesto de secretario general, cuando uno de los miembros más altos de la *Nomenklatura* fue purgado. La razón oficial era que, en una entrevista con un periodista extranjero, había divulgado un secreto de Estado: que Deng todavía era la autoridad suprema y que, efectivamente, tomaba todas las decisiones. De hecho, todo el mundo sabía que Deng todavía manejaba los hilos; simplemente, no estaba permitido declararlo oficialmente. El secreto no era simplemente un secreto: se anunciaba a sí mismo *como* un secreto. De ese modo, actualmente, no es que se suponga que la gente desconoce que una estructura oculta del Partido planea sobre los organismos del Estado: se supone que son plenamente conscientes de que existe semejante red oculta.

---

[27] *Ibid.*, pp. 21-22.

El gobierno y otros órganos del Estado, «que ostensiblemente se comportan como lo hacen en muchos países»[28], están en el centro del escenario: el Ministerio de Economía propone el presupuesto, los tribunales dictan sentencias, las universidades enseñan y otorgan las titulaciones, los sacerdotes dirigen los rituales. Así, por un lado tenemos el sistema legal, el gobierno, la Asamblea Nacional electa, la judicatura, el gobierno de la ley, etc. Pero por el otro –como indica la expresión oficial «liderazgo del Partido y del Estado» en el que el «Partido» siempre va el primero– tenemos al Partido, que es omnipresente, aunque siempre en segundo plano.

¿No es este redoblamiento otro caso de la difracción, de la grieta entre «dos vacíos»: la «falsa» cumbre del poder del Estado y la «verdadera» cumbre del Partido? Desde luego, hay muchos estados, algunos de ellos incluso formalmente democráticos, en los que una camarilla medio secreta controla el gobierno; en la Sudáfrica del *apartheid,* por ejemplo, era la exclusiva Hermandad Bóer. Pero lo que hace único el caso de China es que este redoblamiento del poder entre lo público y lo oculto está en sí mismo institucionalizado y se practica abiertamente.

Los nombramientos para puestos clave –en órganos del Partido y del Estado, pero también en las grandes empresas– son realizados en primer lugar por un órgano del Partido, el «Departamento Central de Organización», cuya sede en Pekín no tiene número de teléfono ni ninguna identificación pública. Una vez que se ha tomado la decisión, se informa a los órganos legales –asambleas estatales, consejos de dirección–, que cumplen el ritual de confirmarlo en una votación. El mismo procedimiento doble –primero el Partido, después el Estado– se reproduce a todos los niveles, incluyendo las decisiones básicas de política económica, que se debaten primero en los órganos del Partido y después son promulgadas formalmente por los organismos del gobierno[29].

Esta brecha entre el puro poder del Partido y los organismos legales del Estado se hace evidente en la lucha contra la corrupción. Cuando hay sospechas de que algún alto funcionario pueda estar implicado en algún caso de corrupción, la Comisión Central de Inspección Disciplinaria, órgano del Partido, interviene para investigar los cargos, sin estar limitada por ninguna sutileza legal; básicamente secuestran al funcionario, que puede ser retenido hasta seis meses, y le someten a un duro interrogatorio. La única limitación impuesta sobre los interrogadores es el grado en que el sospechoso pueda estar protegido por algún cuadro del Partido de la máxima jerarquía. El veredicto no solo dependerá de los hechos descubiertos, sino también de complejas nego-

---

[28] *Ibid.,* p. 14.

[29] En términos lacanianos ¿el Partido es S1 (el Amo significante) y el gobierno S2 (el campo del conocimiento-experto)? Más bien sucede al revés: el Partido es S2, el oculto campo del conocimiento, y el gobierno es S1, el asiento formal del poder que tiene que seguir el consejo de S1.

ciaciones entre bastidores de las diferentes camarillas del Partido. Si se encuentra culpable al funcionario, finalmente es enviado a los órganos de la ley. En ese momento, el asunto ya está decidido y el juicio es una formalidad; la única cosa que ocasionalmente se podrá discutir es la duración de la condena.

Desde luego, el problema es que el propio Partido, al funcionar al margen de cualquier control público, es la fuente final de la corrupción. El círculo interior de la *Nomenklatura,* los funcionarios superiores del Partido y del Estado, está conectado mediante una exclusiva red telefónica, la «Máquina Roja»; poseer uno de sus números es la indicación más clara del estatus personal. McGregor cuenta que un viceministro le había manifestado que «más de la mitad de las llamadas que recibía en su "Máquina Roja" eran peticiones de favores de funcionarios superiores del Partido, del tipo de: "¿Puedes dar trabajo a un hijo, hija, sobrina, sobrino, primo o buen amigo?"»[30]. Resulta fácil de imaginar aquí una escena reminiscente de *El castillo* de Kafka, donde el héroe (K) se conectaba accidentalmente a la exclusiva línea telefónica del castillo; al escuchar una conversación entre dos altos funcionarios, solo oye obscenos susurros. De la misma forma, se puede imaginar a un chino corriente escuchando a escondidas una conversación de una Máquina Roja: esperando oír cómo se discuten al nivel superior del partido los temas políticos o militares, se encuentra en medio de intercambios privados respecto a favores personales, corrupción, sexo...

En el congreso del Partido que se celebra más o menos cada ocho años, el nuevo ejecutivo central –los nueve miembros del Comité Permanente del Politburó– se presenta como una misteriosa revelación, como un hecho consumado. El procedimiento de selección supone unas complejas negociaciones entre bastidores totalmente opacas; los delegados de la asamblea que aprueban unánimemente esta lista la conocen cuando llega el momento de votar. Como norma (aunque no siempre), la figura más poderosa del Partido reúne tres cargos: presidente de la República, secretario general del partido y «director de la Comisión Militar Central» (el mando militar), estos dos últimos mucho más importantes que el primero. El Ejército Popular de Liberación está totalmente politizado, siguiendo la consigna de Mao de que «el Partido tiene el mando del fusil». Si en los estados burgueses el ejército se supone que es apolítico, una fuerza neutral que protege el orden constitucional, para los comunistas chinos un ejército así, despolitizado, sería la mayor amenaza imaginable, ya que el ejército es la garantía final de que el Estado permanecerá subordinado al Partido. En hegelés, toda la estructura del poder chino forma un silogismo, con el Estado como lo Universal, el Partido como lo Particular y el Ejército como lo Singular, mediando entre lo Universal y lo Particular y manteniendo su unidad.

---

[30] *Ibid.,* p. 10.

Para que funcione, semejante estructura tiene que basarse sobre una precisa combinación de fuerza y protocolo. Si el Partido tiene que actuar fuera de la ley, sus intervenciones tienen que estar sostenidas y reguladas por un complejo conjunto de reglas no escritas que determinan cómo se espera que uno obedezca las decisiones del Partido, incluso aunque uno no esté formalmente obligado a hacerlo. No sorprende que los empresarios extranjeros que tratan de hacer negocios en China se quejen de lo frustrante que es que los funcionarios y gerentes chinos no se basen en explícitas regulaciones legales, como sucede en Occidente.

De ese modo, se necesita elaborar más la fórmula del Estado-partido como la característica definitoria del comunismo del siglo XX: siempre hay una brecha entre el partido y el Estado, que se corresponde a la brecha entre el Ideal-Ego (la ley simbólica) y el superego, porque el partido sigue siendo la obscena sombra medio oculta que redobla la estructura del Estado. Aquí no hay ninguna necesidad de una nueva política de distancia respecto al Estado: el partido *es* esta distancia, su organización representa una falta de confianza fundamental en los órganos y mecanismos del Estado, como si necesitaran ser constantemente controlados. Un verdadero comunismo al estilo del siglo XX nunca acepta al Estado: siempre tiene que haber una vigilante capacidad de acción fuera del control del Estado, con el poder para intervenir en los asuntos de este.

¿Debemos simplemente caracterizar este modelo como no democrático? Semejante caracterización –y las tácitas preferencias ético-políticas por el modelo democrático, en el que los partidos están, por lo menos formalmente, subordinados a los mecanismos del Estado– cae en la trampa de la «ficción democrática». Ignora el hecho de que, en una sociedad «libre», la dominación y la servidumbre están localizadas en la «apolítica» esfera económica del poder de la propiedad y de la dirección. Es aquí donde la distancia del partido respecto al Estado, y su capacidad para actuar por encima de la ley, le da su singular oportunidad para actuar no solo en interés de los empresarios, sino también en interés de los trabajadores, ofreciéndoles alguna protección contra el impacto ciego de las fuerzas del mercado. Por ejemplo, después de que la crisis financiera de 2008 alcanzara a China, la reacción espontánea de los bancos chinos fue seguir el enfoque prudente de los bancos occidentales, cortando radicalmente los préstamos a empresas que quisieran expandirse. Informalmente (sin que ninguna ley legitimara que lo hiciera) el Partido simplemente ordenó a los bancos que facilitaran el crédito, y de ese modo consiguieron (hasta ahora por lo menos) sostener el crecimiento de la economía china. Lo mismo sucede con las inversiones en ecología: los gobiernos occidentales se quejan de que sus industrias no pueden competir con las chinas en producir tecnologías limpias, ya que las compañías chinas reciben apoyo financiero de su gobierno. Pero ¿qué hay de malo en apoyar la tecnología limpia? ¿Por qué Occidente no sigue simplemente el ejemplo chino y hace lo mismo?

El problema aquí es más profundo de lo que puede parecer: una de las características clave del capitalismo contemporáneo es *la privatización del propio (lo que Marx llamó) «intelecto general»;* esto es lo que se encuentra en el centro de la lucha en torno a la «propiedad intelectual». Dentro de este marco ya no es posible la explotación en el clásico sentido marxista, por lo que tiene que ser impuesta por directas medidas legales, es decir, por una fuerza no económica. Por eso, cada vez más, se necesita de la autoridad directa para imponer las (arbitrarias) condiciones legales para extraer una renta, unas condiciones que ya no son «espontáneamente» generadas por el mercado. Quizá ahí reside la «contradicción» fundamental del «posmoderno» capitalismo contemporáneo: aunque su lógica sea desreguladora, «antiestatal», nómada, desterritorializadora, etc., su tendencia clave a «convertir el beneficio en renta» señala hacia un fortalecimiento del Estado, cuya función reguladora se está volviendo cada vez más omnipresente. La dinámica de desterritorialización coexiste con el apoyarse cada vez más en las intervenciones autoritarias del Estado y de sus aparatos, legales y no legales. Lo que se puede discernir en este horizonte es, de ese modo, una sociedad en la que el libertarismo y hedonismo personal coexiste con (y es sostenido por) una compleja red de mecanismos reguladores del Estado.

Planteándolo de una manera ligeramente diferente: el capitalismo contemporáneo tiende a generar situaciones en las que se necesitan intervenciones rápidas y a gran escala, pero el problema es que el marco institucional democrático-parlamentario no permite fácilmente esas intervenciones. Las repentinas crisis financieras, las catástrofes ecológicas, las grandes reorientaciones de la economía, todas piden un órgano con total autoridad para reaccionar rápidamente con las medidas adecuadas, dejando de lado las sutilezas de la interminable negociación democrática. Podemos recordar la debacle financiera de 2008: en Estados Unidos lo que significó realmente la tan alabada respuesta «bipartidista» fue que la democracia estaba suspendida *de facto.* No había tiempo para entrar en los procedimientos propiamente democráticos, y a aquellos que se opusieron al plan en el Congreso rápidamente se les hizo marchar al paso de la mayoría. Bush, McCain y Obama se reunieron para explicar, en beneficio de los confusos, que había un estado de emergencia y simplemente las cosas había que hacerlas rápidamente...

De ese modo, el modelo chino de un órgano extralegal capaz de imponer semejantes soluciones no es solo una manera de que el Partido Comunista mantenga el control; también responde a una necesidad básica del capitalismo contemporáneo[31]. Pero China no es ningún Singapur (ninguno es Singapur en cuanto a eso): no es un

[31] ¿No se encontró el presidente brasileño Lula en un apuro similar? Su administración a menudo estaba acusada de corrupción, y la base real de esa acusación era que, para hacer cumplir decisiones clave, tenía que sobornar a pequeños partidos de los que dependía su mayoría parlamentaria.

país estable, con un régimen autoritario que garantiza la armonía y mantiene el capitalismo bajo control. Cada año miles de rebeliones de obreros, campesinos y minorías tienen que ser sofocadas por la policía y el ejército. No sorprende que la propaganda oficial insista obsesivamente en la noción de sociedad armoniosa: ese mismo exceso es una muestra de lo contrario, de la amenaza del caos y el desorden. Aquí hay que tener presente la regla básica de la hermenéutica estalinista: ya que los medios oficiales no informan abiertamente de los problemas, la forma más fiable de detectarlos es buscar los excesos compensatorios en la propaganda del Estado, cuanta más «armonía» se celebra, más caos y antagonismo hay en la realidad. China está apenas bajo control. Amenaza con explotar.

¿Por qué la verdad es violenta?

Si los más dinámicos de los capitalistas actuales son los comunistas chinos en el poder, ¿no es esto la señal final del triunfo global del capitalismo? Otra señal de ese triunfo es el hecho de que la ideología dominante puede permitirse tolerar lo que parece ser la crítica más despiadada: abundan los libros, las investigaciones periodísticas y los informes de televisión sobre empresas que contaminan despiadadamente nuestro entorno, sobre banqueros que continúan recibiendo abultadas primas mientras sus instituciones son rescatadas con el dinero público, sobre talleres de trabajo esclavo donde se obliga a niños a trabajar largas horas, etc. Despiadadas como pueden parecer estas denuncias, por lo general no cuestionan el propio marco democrático-liberal. El objetivo –explícitamente declarado o no– es democratizar el capitalismo, extender el control democrático a la economía mediante la presión de los medios, las investigaciones parlamentarias, las regulaciones más estrictas, las investigaciones policiales, etc. Pero el marco institucional democrático del Estado (burgués) sigue siendo la vaca sagrada que incluso las formas más radicales del «anticapitalismo ético» (el Foro Social Mundial, el movimiento *alter-mondialiste*) no se atreven a desafiar[32].

Pero incluso en Hollywood encontramos un contrapunto radical a esta izquierda moralista-legal: ¿dónde? La respuesta puede sorprender a más de un liberal: en *24*. Creada por Joel Surrow y Robert Cochran y estrenada en 2001, cada ciclo de *24* está compuesto por veinticuatro episodios de una hora, en los que la trama se desarrolla en tiempo real a lo largo de un solo día. El tema es siempre los desesperados intentos de la Unidad Contraterrorista (UCT) para evitar un acto terrorista de catastrófica magnitud, y la acción se centra en los agentes de la UCT (el personaje central de la

[32] Debo esta idea a Saroj Giri.

serie es el agente Jack Bauer, interpretado por Kiefer Sutherland), la Casa Blanca y los terroristas. El carácter de «tiempo real» de la serie, con cada minuto de emisión correspondiéndose con un minuto en la vida de los personajes, le proporciona un fuerte sentido de urgencia, enfatizado por el tic-tac de un reloj digital en la pantalla. Esta dinámica se acentúa mediante una serie de procedimientos formales, desde el uso frecuente de cámaras en mano a la utilización de divisiones de la pantalla para mostrar simultáneamente las acciones de varios personajes[33]. Además, la manera en que las pausas publicitarias interrumpen la continuidad de la narrativa es en sí misma única, y contribuye al sentido de la urgencia: un solo episodio, anuncios incluidos, dura exactamente una hora, de manera que las pausas forman parte del marco de una hora del episodio. Si, por ejemplo, en la pantalla se lee las «7:46» antes de la pausa, cuando se regrese a la serie el reloj marcará las «7:51», indicando la duración real de la pausa, como si se hubiera interrumpido una trasmisión en directo. Es como si la continuidad de la acción fuera tan urgente que ni siquiera pudiera ser interrumpida por los anuncios.

Esto nos lleva al punto decisivo: la dimensión *ética* de este omnipresente sentido de la urgencia. La presión de los acontecimientos es tan dominante, hay tanto en juego, que se necesita una cierta clase de suspensión de las preocupaciones morales ordinarias; manifestar esas preocupaciones cuando las vidas de millones de personas están en juego significa jugar a favor del enemigo. Los agentes de la UCT, así como sus oponentes terroristas, viven y actúan en un impreciso espacio no cubierto por la ley y hacen las cosas que «simplemente hay que hacer» para salvar a nuestras sociedades de la amenaza del terrorismo. Esto incluye no solo la tortura de los terroristas cuando son detenidos, sino incluso la tortura de miembros de la UCT o de sus familiares próximos si se sospecha que tengan vinculaciones con los terroristas.

En la cuarta temporada, entre los torturados están el hijo del secretario de Defensa y su yerno (ambos con su pleno conocimiento y apoyo), y una miembro femenina de la UCT de la que equivocadamente se sospecha que pasa información a los terroristas. (Cuando nuevas informaciones confirman su inocencia, se le pide inmediatamente que regrese al trabajo y ella acepta.) Los agentes de la UCT no solo tratan de esta manera a terroristas y a sospechosos; también se tratan a sí mismos como prescindibles, dispuestos a poner en juego sus propias vidas o las de sus compañeros si eso ayuda a evitar un acto terrorista. Jack Bauer representa esta actitud en su máxima pureza: incluso acepta ser enviado a la República Popular China como chivo expiatorio por una

[33] Una versión anterior de esta discusión fue publicada en varios lugares bajo el título «*24*, o Heinrich Himmler en Hollywood». Cualquier lector de la versión anterior notará inmediatamente que la versión actual difiere radicalmente de la primera: personalmente estoy convencido de que *24* es un fenómeno mucho más complejo, que no puede ser reducido a la dominante ideología patriótica.

operación encubierta de la UCT en la que un diplomático chino fue asesinado. Aunque sabe que será torturado y encarcelado de por vida, promete no decir nada que pueda dañar los intereses de Estados Unidos. El final de la cuarta temporada deja a Jack en una situación paradigmática: cuando es informado por el expresidente de Estados Unidos, su firme aliado, de que alguien en el gobierno ha ordenado que le maten, los dos amigos más cercanos en la UCT fingen su muerte y él desaparece en el anonimato, oficialmente no existiendo. Tanto los terroristas como los propios agentes de la UCT funcionan como ejemplos de lo que Giorgio Agamben llama el *homo sacer:* aquellos que pueden ser asesinados con impunidad, ya que, a los ojos de la ley, sus vidas no cuentan. Aunque los agentes continúan actuando en nombre del poder legal, sus actos ya no están cubiertos o limitados por la ley; operan en un espacio vacío dentro del dominio de la ley.

Es aquí donde encontramos la ambigüedad ideológica fundamental de la serie. Puede parecer que su premisa subyacente es que, a pesar de su autoinstrumentalización, los agentes de la UCT, y especialmente Jack, siguen siendo «cálidos seres humanos» que adoptan la actitud heroica de «alguien tiene que hacer el trabajo sucio, así que ¡hagámoslo!». Es fácil hacer algo noble por el propio país, llegar a sacrificar la vida por él; es mucho más difícil cometer un *crimen* por el propio país... En su *Eichmann in Jerusalem,* Hannah Arendt proporcionaba una precisa descripción de este giro. La mayor parte de los verdugos nazis no eran simplemente malvados, eran plenamente conscientes de que sus acciones llevarían la humillación, el sufrimiento y la muerte a sus víctimas. La salida de esta difícil situación era que «en vez de decir: ¡qué cosas más horribles hice a la gente!, los asesinos pudieran decir: ¡qué cosas tan horribles tuve que ver en cumplimiento de mis deberes, cómo pesaba la tarea sobre mis hombros!»[34]. De esta manera eran capaces de invertir la lógica de resistir a la tentación: lo que había que resistir ahora era la tentación de sucumbir a la piedad y simpatía elemental en presencia del sufrimiento humano; su esfuerzo «ético» se dirigía de ese modo hacia esta tarea, *no* hacia la tortura y el asesinato. De ese modo, mi violación de los espontáneos instintos éticos de piedad y compasión se vuelve la prueba de mi grandeza ética: para cumplir con mi deber, estoy dispuesto a asumir la pesada carga de infligir dolor a otros.

Si este fuera el caso en *24,* entonces su ideología subyacente supondría la presunción de que no solo es posible conservar la dignidad humana al preparar actos de terror, sino que, cuando una persona honesta asume semejantes actos como una pesada carga, esto le confiere una trágica grandeza ética adicional. El paralelismo que se traza entre los agentes de la UCT y los terroristas en este aspecto (en la cuar-

---

[34] H. Arendt, *Eichmann in Jersualem: A Report on the Banality of Evil,* Harmondsworth, Penguin, 1963, p. 98.

ta temporada, Marwan, *el* malo, también es representado como un devoto padre y marido) está en el servicio a esta mentira. ¿Pero qué pasaría si semejante distancia *fuera* posible? ¿Qué pasaría si *hubiera* gente que comete actos terribles como parte de su trabajo, mientras que en privado son unos maridos encantadores, buenos padres y amigos generosos? Como Arendt sabía, lejos de redimirles, el mismo hecho de que sean capaces de conservar semejante normalidad mientras cometen semejantes actos es la confirmación final de su catástrofe moral.

El primer atisbo de que las cosas no son tan simples se produce en la quinta temporada, que se acercó mucho a redimir la serie ante los ojos de todos los izquierdistas cuando quedó claro que el poder negativo tras la trama terrorista no era otro que el propio presidente de Estados Unidos. Muchos de nosotros estábamos deseando ver si Jack aplicaría al presidente –«el hombre más poderoso del planeta, el líder del mundo libre», etc.– sus procedimientos habituales cuando trata con terroristas que se niegan a dar información que puede salvar miles de vidas. En resumen, *¿torturaría* Jack al presidente? Desafortunadamente, los guionistas no se arriesgaron a dar este paso redentor: cuando Bauer está a punto de disparar al corrupto presidente, se echa atrás por respeto a la función del cargo presidencial.

En las dos últimas temporadas –séptima y octava– entran en acción elementos más radicales, elevando a la serie muy por encima de las preocupaciones del Hollywood anticapitalista-moralista. Ya a nivel de la trama (en ambos sentidos), la séptima temporada representa un cambio clave, al pasar de un enemigo externo a uno interno: lo que al principio parece un intento fundamentalista islámico de bombardear ciudades de Estados Unidos se revela como un complot de la corporación militar estadounidense para sembrar el pánico en el país y asegurarse así un papel clave en el gobierno; un paso en la mejor tradición del *thriller* anti-*establishment* de izquierdas de Hollywood. Cuando, en el episodio final, Bauer piensa que se está muriendo después de haberse expuesto a la radiación, llama al clérigo musulmán al que antes había acusado equivocadamente de ayudar a los terroristas y lo presenta a sus colegas de la UCT como su amigo. *24* aquí va más lejos que cualquier otro *thriller* de izquierdas de Hollywood, al hacer visible la confusión ética de la posición de Bauer. La visita del clérigo no proporciona ninguna paz interior: Jack confiesa que duda si ha hecho lo correcto, y que todo lo que puede hacer es vivir con ello, obsesionado por sus pasadas acciones hasta el fin de sus días. Aquí no se ofrece ninguna simple solución del tipo «actué por el bien común», menos todavía la solución de Alan Dershowitz de legalizar la tortura. Significativamente, el único verdadero aliado de Bauer fuera de la UCT resulta ser el senador que le estaba investigando a él, un oponente por cuestión de principios a la tortura y que es asesinado después de que convenza a Bauer para que luchen juntos contra la corporación militar que está detrás de los ataques terroristas. El final de la última temporada deja los temas éticos

centrales todavía más irresueltos. Para preservar la paz mundial, la presidenta, Allison Taylor, aprueba el asesinato del propio Bauer, pero después se viene abajo. Tras informar a Jack de la situación y darle tiempo para desaparecer, dimite, confesando públicamente sus actos y preparándose para afrontar a la justicia. La «contradicción» ético-política se presenta aquí como irresoluble: ambos polos (el presidente y Jack, el poder legal del Estado y su obscena contrapartida) tienen que retirarse; no hay ninguna salida, ninguna manera de «sentirse» bien moralmente.

En este punto la perspectiva clave de Marx sigue siendo válida, quizá más que nunca: para Marx, la cuestión de la libertad no debe ser situada principalmente en la esfera política propiamente dicha. (¿Tiene un país elecciones libres? ¿Sus jueces son independientes? ¿Está libre su prensa de presiones ocultas? ¿Respeta los derechos humanos?) Más bien, la clave de la libertad real reside en la «apolítica» red de relaciones sociales, desde el mercado a la familia. Aquí el cambio que se requiere no es la reforma política, sino la transformación de las relaciones sociales de producción; lo que implica precisamente la lucha de clases revolucionaria en vez de elecciones democráticas o cualquier otra medida «política» en el sentido estricto del término. Nosotros no votamos sobre quién posee qué, o sobre las relaciones en la fábrica, etc.; semejantes cuestiones quedan fuera de la esfera de lo político y es una ilusión esperar que efectivamente se cambiarán las cosas «extendiendo» la democracia a la esfera económica (por ejemplo, reorganizando los bancos para ponerlos bajo control popular). En este campo, los cambios radicales necesitan hacerse fuera de la esfera de los «derechos» legales. En los procedimientos «democráticos» (que, desde luego, pueden tener un papel positivo que desempeñar), no importa lo radical que sea nuestro anticapitalismo, las soluciones se buscan solamente a través de esos mismos mecanismos democráticos que forman parte de los aparatos del Estado «burgués» que garantiza la fluida reproducción del capital. En este preciso sentido, Badiou tenía razón al afirmar que actualmente el nombre del enemigo final no es capitalismo, imperio, explotación o algo similar, sino la propia democracia. La «ilusión democrática», la aceptación de los mecanismos democráticos como el único marco para cualquier cambio posible, es lo que impide cualquier transformación radical de las relaciones capitalistas.

Estrechamente vinculada a esta necesidad de desfetichizar la democracia está la necesidad de desfetichizar su contrapartida negativa, concretamente, la violencia. Badiou ha propuesto recientemente la fórmula de la «violencia defensiva»: renunciar a la violencia como el principal *modus operandi* y centrarse, en vez de ello, en crear espacios libres a una distancia del poder del Estado (como la primera Solidaridad en Polonia); recurrir a la violencia solamente cuando el propio Estado utiliza la violencia para aplastar y someter a estas «zonas liberadas». El problema de esta fórmula es que se basa en una distinción profundamente problemática entre el funcionamiento normal de los aparatos del Estado y el ejercicio «excesivo» de la violencia del Estado. Por

el contrario, la noción marxista de lucha de clases –más exactamente, de la prioridad de la lucha de clases sobre las clases concebidas como entidades sociales positivas– propone la tesis de que la misma vida social «pacífica» está sostenida por la violencia (del Estado), esto es, que es una expresión o efecto del predominio de una clase sobre otra. En otras palabras, la violencia no se puede separar del Estado concebido como un aparato de dominación de clase: desde el punto de vista de los oprimidos, la misma existencia de un Estado es un hecho violento (en el mismo sentido en que Robespierre afirmaba que no había ninguna necesidad de demostrar que el rey hubiera cometido algún crimen, ya que la misma existencia del rey era un crimen en sí mismo, una ofensa contra la libertad del pueblo). En este sentido, *todo* acto de violencia contra el Estado por parte de los oprimidos es en última instancia «defensivo». No admitir este punto es, *nolens volens,* «normalizar» el Estado y aceptar que sus propios actos de violencia son simples excesos contingentes que hay que abordar mediante reformas democráticas. Por esta razón es insuficiente el habitual lema liberal de que la violencia nunca es legítima, incluso aunque algunas veces pueda ser necesario recurrir a ella. Desde una perspectiva emancipatoria radical, esta fórmula debería ser invertida: para los oprimidos, la violencia siempre es legítima (ya que su mismo estatus es el resultado de la violencia a la que están expuestos), pero no necesaria (siempre será una cuestión de estrategia si utilizar o no la violencia contra el enemigo)[35].

En su intervención en la reunión Marxismo 2010, John Holloway, recién llegado de Grecia, mencionaba como un ejemplo de práctica del comunismo un parque en Atenas que fue tomado por los manifestantes y proclamado una zona liberada, con carteles a sus puertas anunciando «¡Prohibido el paso al capitalismo!». En el interior no se permitía ninguna comercialización, la gente se reunía libremente para bailar, debatir... Los capitalistas sin duda celebrarían semejantes islas como zonas de relajación que ayudan a hacer a los trabajadores más aptos para el trabajo al que tienen que regresar. De ese modo, debemos analizar críticamente este espacio de sustracción del poder del Estado en el que Badiou se encuentra con Holloway. Es fácil decir que habida cuenta de los catastróficos resultados del movimiento comunista en el siglo XX, centrado en la toma del poder, debemos abandonar la violencia, limitándola a la protección de espacios libres de sustracción. Sin embargo, también habría que tomar en cuenta el hecho de que aquellos que ejercen el monopolio de la violencia del Estado están bastante felices de oír que el problema es más «profundo» que quién tiene el poder, ya que eso no supone ninguna amenaza para su poder. Cuando, en el último año de gobierno comunista en Eslovenia, la oposición declaró que su objetivo en las elecciones era formar gobierno, los comunistas la atacaron por demostrar una vulgar ansia por el poder...

---

[35] Debo esta idea a Udi Aloni.

Como hemos visto a propósito de China, la política real de los regímenes comunistas era más refinada que el simple solapamiento del Estado y del partido en el Estado-partido: no eran simplemente estatistas, ya que siempre mantuvieron una distancia respecto al poder del Estado, señalada por el hecho de que el secretario general del partido siempre era más poderoso que la cabeza del Estado o del gobierno. ¿Quién llegó a darse cuenta de que Stalin no era el presidente de la URSS, y que fue jefe de gobierno solo por un tiempo limitado? En esta falta de confianza respecto al Estado (en contraste con la democracia burguesa) se encuentra la esencia de la «dictadura del proletariado»: su motivación central nunca fue tomar y mantener el poder del Estado, sino mantenerse a distancia de él, utilizar al Estado como un instrumento, pero desde fuera. Esta distancia tomó formas diferentes, desde la izquierda terrorista que despiadadamente controlaba el poder del Estado a la clase de izquierda sustractiva Holloway-zapatista, y lo menos que se puede decir es que ambas fracasaron. Irónicamente, los regímenes comunistas fracasaron no porque se vieran «atrapados en el paradigma del poder del Estado», sino porque *no se vieron suficientemente atrapados por él.* Encontramos semejante modelo paradójico en el que el poder se trata *a sí mismo* como una obscenidad ilegal en otros regímenes «totalitarios» extremos, de manera ejemplar en el régimen de los Jemeres Rojos de Kampuchea en 1975-1979, donde investigar en la estructura del poder del Estado se consideraba un crimen y los líderes eran nombrados anónimamente como «Hermano N.º 1» (Pol Pot, por supuesto), «Hermano N.º 2», etc. Por ello, la tarea actual es inventar un nuevo modo de distancia respecto al Estado, es decir, un nuevo modo de dictadura del proletariado.

En resumen, el tema de la violencia debe ser desmitificado: el problema con el comunismo del siglo XX no fue su recurso a la violencia *per se,* sino el modo de funcionamiento que hizo inevitable ese recurso a la violencia (el partido como instrumento de la necesidad histórica, etc.). Cuando aconsejaba a la CIA sobre cómo socavar al gobierno chileno democráticamente elegido de Salvador Allende, Henry Kissinger lo dijo sucintamente: «Hacer que la economía dé alaridos». Altos representantes de Estados Unidos admiten abiertamente que actualmente se sigue la misma estrategia en Venezuela. Como el anterior secretario de Estado Lawrence Eagleburger manifestaba en las Noticias de la Fox:

> [el atractivo de Chávez] solo funciona mientras la población de Venezuela vea alguna posibilidad de una mejora de los niveles de vida. Si en algún momento la economía realmente empeora, la popularidad de Chávez dentro del país sin duda disminuirá y esa es la primera arma que tenemos contra él para empezar y que debemos utilizar, concretamente las herramientas económicas para tratar de empeorar la economía de manera que su atractivo en el país y en la región disminuya [...] Cualquier

cosa que podamos hacer para dificultar su economía en este momento es bueno, pero hagámoslo de manera que no nos lleve al conflicto directo con Venezuela y salgamos impunes.

Lo menos que se puede decir es que semejante declaración da credibilidad a la sospecha de que las dificultades económicas que afronta el gobierno de Chávez no son simplemente el resultado de su propia inepta formulación de la política. Esto nos lleva a la cuestión política clave, difícil de tragar para algunos liberales: aquí no nos encontramos con ciegos procesos y reacciones del mercado, sino con una elaborada y bien planeada estrategia; en semejantes condiciones, ¿no está plenamente justificado el ejercicio de una cierta clase de «Terror» (redadas policiales en almacenes, detención de especuladores, etc.) como una contramedida defensiva? Incluso la fórmula de Badiou de «sustracción del Estado» unida a «solamente violencia de respuesta» parece insuficiente en estas nuevas condiciones. El problema en la actualidad es que el Estado está volviéndose cada vez más caótico, fracasando incluso en su propia función de «servir los bienes». ¿Todavía se nos requiere para que permanezcamos a una distancia del poder del Estado, cuando ese mismo poder se está desintegrando y en el proceso recurriendo a obscenos ejercicios de violencia para enmascarar su propia impotencia?

También se puede plantear aquí una pregunta más fundamental: ¿por qué el Acontecimiento-Verdad revolucionario supone violencia? Porque está promulgado desde la perspectiva del síntoma (o torsión) del cuerpo social, desde el punto de imposibilidad de la totalidad social; su sujeto es la «parte de ninguna parte» de la sociedad, aquellos que, aunque formalmente son parte de la sociedad, se les niega un lugar adecuado dentro de ella. Este es el «punto de verdad» de la sociedad y, para afirmarlo, toda la estructura cuyo punto de imposibilidad es este punto debe ser aniquilada, suspendida. Exactamente por la misma razón, como Lenin correctamente percibía, la verdad es revolucionaria; la única manera de afirmarla es provocar un levantamiento revolucionario en el orden jerárquico existente. Por ello, habría que oponerse a la vieja idea pseudomaquiavélica de que la verdad es impotente y que el poder, para ser efectivo, tiene que mentir y engañar: como Lenin afirmaba, el marxismo es fuerte en la medida en que es cierto. (Esto es válido especialmente en relación al rechazo posmoderno de la verdad universal como opresiva, según el cual, como señala Gianni Vattimo, si la verdad nos hace libres, también nos hace libres de sí misma.)

En la historia de la política radical, la violencia se asocia normalmente con el llamado legado jacobino y por esa razón se rechaza como algo que debemos abandonar si verdaderamente queremos empezar de nuevo. Incluso muchos (pos)marxistas contemporáneos están avergonzados por el así llamado legado jacobino del Terror centralizado del Estado, del que quieren distanciar al propio Marx proponiendo un auténti-

co Marx «liberal», cuyo pensamiento fue más tarde ofuscado por Lenin. Se nos dice que fue Lenin quien reintrodujo el legado jacobino, falsificando así el espíritu libertario de Marx. ¿Pero es este el caso realmente? Examinemos más detenidamente cómo rechazaron los jacobinos el recurrir a un voto mayoritario en nombre de aquellos que hablaban de una Verdad eterna. ¿Cómo podían los jacobinos, los partidarios de la unidad y de la lucha contra las fracciones, justificar este rechazo? «Toda la dificultad se encuentra en cómo distinguir entre la voz de la verdad, incluso si es minoritaria, y la voz fraccional que busca solo dividir artificialmente para ocultar la verdad»[36]. La respuesta de Robespierre era que la verdad es irreducible a números (al recuento); también puede experimentarse en soledad: aquellos que proclaman una verdad que ellos han experimentado no deben ser tratados como fraccionalistas, sino como gente sensible y con coraje. Dirigiéndose a la Assemblée nationale el 28 de diciembre de 1792, Robespierre afirmó que, al dar fe de la verdad, cualquier invocación a una mayoría o minoría no es otra cosa que un medio de reducir «al silencio a aquellos a los que se designa con ese término [minoría]»; «[la] minoría tiene en todas partes un derecho eterno: hacer audible *la voz de la verdad*». Resulta profundamente significativo que Robespierre hiciera esta declaración en la Assemblée a propósito del juicio al rey. Los girondinos habían propuesto una solución «democrática»: en un caso tan difícil, era necesario hacer un «llamamiento al pueblo», convocar asambleas locales por toda Francia para pedir que se votara cómo tratar al rey; solamente semejante paso podía dar legitimidad al juicio. La respuesta de Robespierre fue que semejante llamamiento al pueblo cancelaría efectivamente la voluntad soberana del pueblo, que mediante la revolución ya se había dado a conocer y había cambiado la misma naturaleza del Estado francés, trayendo la república. Lo que los girondinos insinúan de hecho, afirmaba, es que la insurrección revolucionaria fue «solo un acto de una parte del pueblo, incluso de una minoría, y que habría que solicitar la palabra de una cierta clase de mayoría silenciosa». En resumen, la revolución ya ha decidido la cuestión, el mismo hecho de la revolución significa que el rey es culpable, por ello someter su culpabilidad a votación significaría arrojar dudas sobre la propia revolución. Cuando estamos tratando con «verdades fuertes» *(les vérités fortes),* imponerlas conlleva necesariamente la violencia simbólica. Cuando *la patrie est en danger,* decía Robespierre, habría que afirmar sin miedo el hecho de que «la nación ha sido traicionada. Esta verdad ahora la conocen todos los franceses»; «Legisladores, el peligro es inminente; *el reino de la verdad* tiene que empezar: nosotros tenemos suficiente coraje para deciros esto; tenedlo vosotros para oírlo». En semejante situación, no puede haber espacio para aquellos que adoptan una tercera posición neutral. En su discurso en honor de los muertos del 10

[36] S. Wahnich, «Faire entendre la voix de la vérité, un droit révolutionnaire éternel» (manuscrito, junio de 2010). Todas las demás notas no atribuidas son de este sobresaliente texto.

de agosto de 1792, el abate Grégoire declaraba: «Hay gente que es tan buena que es despreciable; y en una revolución que entabla la lucha de la libertad contra el despotismo un hombre neutral es un pervertido que, sin ninguna duda, espera ver cómo se desarrolla la batalla para decidir qué partido tomar». Antes de desechar estas líneas como «totalitarias» podemos recordar un momento posterior, cuando en 1940 la *patrie* francesa estaba de nuevo en peligro y el propio general De Gaulle, en su famosa alocución por radio desde Londres, anunciaba al pueblo francés la «fuerte verdad»: Francia ha sido derrotada, pero la guerra no ha acabado; contra los colaboradores petanistas, la guerra continúa. Las condiciones exactas de esta declaración merecen recordarse: incluso Jacques Duclos, el número dos del Partido Comunista francés, admitía en una conversación privada que si se hubieran celebrado elecciones en aquel momento, el mariscal Pétain hubiera obtenido el 90 por 100 de los votos. Cuando De Gaulle, en su histórico mensaje, se negaba a rendirse y prometía continuar la resistencia, afirmaba que solo él, no el régimen de Vichy, podía hablar en nombre de la verdadera Francia *(es decir: en nombre de Francia como tal, ¡no solo en nombre de la «mayoría de los franceses»!).* Lo que él afirmaba era profundamente cierto, incluso aunque, «democráticamente hablando», no solo carecía de legitimidad, sino que estaba claramente en contra de la opinión de la mayoría del pueblo francés. (Lo mismo sucede con Alemania: aquellos que representaban a Alemania eran la minúscula minoría que activamente se opuso a Hitler, no los nazis o los oportunistas indecisos[37].)

Esta posición de una minoría que representa a Todos es relevante más que nunca en nuestra época pospolítica, en la que reina la pluralidad de opiniones; en estas condiciones, la Verdad universal es por definición una posición minoritaria. Como señala Sophie Wahnich, en una democracia corrompida por los medios de comunicación «la libertad de prensa sin el deber de resistir» equivale «al derecho a decir cualquier cosa de una manera políticamente relativista», en vez de «la exigente, y algunas veces incluso letal, ética de la verdad». En semejante situación, la intransigente voz de la verdad no puede evitar parecer «irracional» por su falta de consideración hacia las opiniones de otros, por su rechazo del espíritu de compromiso pragmático, por su tajante carácter apocalíptico. Simone Weil ofreció una simple y conmovedora formulación de esta parcialidad de la verdad:

---

[37] No hay ninguna razón para despreciar las elecciones democráticas; la cuestión es simplemente insistir en que no son en sí mismas una indicación de la Verdad, sino que suelen tender a reflejar la *doxa* predominante determinada por la ideología hegemónica. Puede haber elecciones democráticas que representen un acontecimiento Verdad; elecciones en las que la mayoría, superando su inercia escéptica, «despierta» momentáneamente y vota contra las opiniones ideológicas hegemónicas. Sin embargo, la naturaleza excepcional de hechos semejantes prueba que las elecciones no son por lo general un medio de la Verdad.

> En este mundo hay una clase de gente que ha caído en el mayor grado de humillación, más allá de la mendicidad, y que está privada no solo de toda consideración social, sino también, en la opinión de todos, de la específica dignidad humana, de la propia razón; y esta es la única gente que, de hecho, es capaz de decir la verdad. Todos los demás mienten.

Los habitantes de las ciudades de miseria, por ejemplo, son los muertos vivientes del capitalismo: vivos, pero muertos a los ojos de la *polis*.

El término «verdad eterna» debe interpretarse aquí de una manera propiamente dialéctica, como refiriéndose a la eternidad basada en un único acto temporal (como en la cristiandad, donde la Verdad eterna puede experimentarse solo refrendando la singularidad histórico-temporal de Cristo). Lo que fundamenta una verdad es la experiencia de sufrimiento y coraje, algunas veces en soledad, no el número o la fuerza de la mayoría. Esto, por supuesto, no significa que haya criterios infalibles de verdad: la aseveración de la Verdad supone una cierta clase de apuesta, una decisión de riesgo. El camino de una Verdad necesita hacerse, algunas veces incluso imponerse, y aquellos que dicen la verdad por lo general no son inmediatamente entendidos, ya que luchan (consigo mismos y con otros) por encontrar el lenguaje apropiado para articularla. El reconocimiento total de esta dimensión de riesgo y de apuesta, de la ausencia de cualquier garantía externa, es lo que diferencia a un verdadero compromiso-verdad de cualquier forma de «totalitarismo» o «fundamentalismo».

Montaña elevada, río profundo

Ya que actualmente no hay ningún discurso revolucionario capaz de producir semejante efecto-verdad, ¿qué tenemos que hacer? En esto el texto por excelencia es el maravilloso breve ensayo de Lenin «Ascendiendo una montaña elevada», escrito en 1922, cuando, después de ganar la guerra civil, los bolcheviques tuvieran que retirarse a la NPE[38]. En el siguiente pasaje, Lenin utiliza el símil de un escalador que tiene que regresar al valle, después de un primer intento por alcanzar una nueva cumbre montañosa, como una manera de describir lo que significa hacer una retirada sin traicionar oportunistamente la fidelidad a la Causa:

> Imaginémonos a un hombre ascendiendo una montaña muy elevada, abrupta y hasta entonces inexplorada. Supongamos que ha superado dificultades y peligros sin

[38] V. I. Lenin, «Notes of a Publicist: on Ascending a High Mountain» en *Collected Works*, vol. 33, Moscú, Progress Publishers, 1965, pp. 204-211.

precedentes y que ha llegado a un punto mucho más alto que cualquiera de sus predecesores, pero a pesar de eso no ha alcanzado la cumbre. Se encuentra en una posición donde no solo es difícil y peligroso continuar en la dirección y por el camino que ha elegido, sino que es absolutamente imposible. Se ve obligado a dar la vuelta, a descender, a buscar otro camino quizá más largo, pero que le permita alcanzar la cumbre. El descenso desde esa altura que nadie antes había alcanzado demuestra ser más peligroso y difícil para nuestro imaginario viajero que el ascenso; es fácil resbalar, no es fácil elegir un punto de apoyo para el pie, no existe la euforia que uno siente al subir directo al objetivo, etc. [...] Las voces de abajo suenan con maliciosa alegría. No la ocultan; se ríen con alegría y gritan: «¡Se caerá en un minuto! ¡Se lo merece por loco!». Otros tratan de ocultar su malicioso regocijo y se comportan mayormente como Judas Golovlyov. Se quejan y elevan sus ojos al cielo compungidos, como diciendo: «¡Nos entristece profundamente ver justificados nuestros temores! ¿Pero no fuimos nosotros, que hemos pasado toda nuestra vida trabajando por un plan juicioso para escalar esta montaña, los que pedimos que se pospusiera el ascenso hasta que el plan estuviera terminado? Y si protestamos tan vehementemente en contra de tomar este camino que este loco está abandonando ahora (¡Mirad, mirad, ha dado la vuelta! ¡Desciende! Un solo paso le lleva horas de preparación! ¡Y, sin embargo, fuimos rotundamente insultados cuando pedíamos moderación y prudencia!), si censuramos tan fervientemente a este lunático y advertimos a todo el mundo de imitarle y ayudarle, lo hicimos por nuestra devoción al gran plan de escalar esta montaña y para evitar que este gran plan fuera desacreditado de forma general».

Después de enumerar los logros del Estado soviético, Lenin pasa a centrarse en lo que *no* se hizo:

Pero no hemos acabado de construir ni siquiera los cimientos de la economía socialista y los poderes hostiles del capitalismo moribundo todavía pueden privarnos de hacerlo. Debemos darnos cuenta de esto y admitirlo francamente, porque no hay nada más peligroso que las ilusiones (y el vértigo, especialmente a grandes alturas). Y no hay nada absolutamente terrible, nada que pueda dar una legítima base para el más pequeño desaliento, en admitir esta amarga verdad; porque siempre hemos defendido y reiterado la verdad elemental del marxismo, que para la victoria del socialismo son necesarios los esfuerzos unidos de los obreros de diversos países avanzados. Seguimos estando solos en un país atrasado, un país que ha sido destruido más que otros, pero hemos conseguido mucho. Más que eso, hemos conservado intacto el ejército de las fuerzas revolucionarias proletarias; hemos conservado su capacidad de maniobra; hemos mantenido la mente lúcida y podemos calcular con claridad dónde, cuándo y hasta dónde retirarse (para después saltar hacia adelante); dónde, cuándo y

cómo ponernos a trabajar para arreglar lo que ha quedado sin finalizar. Aquellos comunistas que piensan que es posible finalizar una empresa que marca una época, como es completar los fundamentos de una economía socialista (especialmente en un pequeño país campesino-agrícola), sin cometer errores, sin retiradas, sin numerosos arreglos de lo que ha quedado inacabado o se ha hecho mal, están abocados al fracaso. Los comunistas que no tienen ilusiones, que no se abandonan al desaliento y que conservan sus fuerzas y flexibilidad «para empezar desde el principio» una y otra vez a abordar una tarea extremadamente difícil no están condenados (y con toda probabilidad no perecerán).

La conclusión de Lenin –«empezar desde el principio una y otra vez»– deja claro que no está hablando simplemente de ralentizar la marcha para consolidar lo que ya se ha alcanzado, sino precisamente de *descender al punto de partida*: hay que «empezar desde el principio», no desde el punto al que se llegó en el intento anterior. En términos kierkegaardianos, el proceso revolucionario no es un proceso gradual, sino un movimiento repetitivo, un movimiento de repetir el principio una y otra vez. Y aquí es exactamente donde nos encontramos actualmente después del «oscuro desastre» de 1989. Igual que en 1922, las voces desde abajo resuenan con maliciosa alegría a nuestro alrededor: «¡Os lo merecéis, locos, que quisisteis imponer vuestra totalitaria visión de la sociedad!». Otros tratan de ocultar su regocijo lanzando lamentos y elevando sus ojos al cielo como diciendo: «¡Nos entristece profundamente ver nuestros temores justificados! ¡Cuán noble era vuestra visión de crear una sociedad justa! Nuestro corazón late con el vuestro, pero nuestra razón nos decía que vuestros planes solo podían acabar en la miseria y en nuevas formas de servidumbre!». Rechazando cualquier compromiso con estas voces seductoras ahora tenemos ciertamente que «empezar desde el principio». No «construir sobre las bases de la época revolucionaria del siglo XX» –que duró desde 1917 a 1989, o más exactamente hasta 1968–, sino descender al punto de partida para elegir un camino *diferente*.

Por ejemplo, en mi caso concreto, es necesario romper con cualquier clase de nostalgia por el modelo yugoslavo de socialismo, entendido como más auténtico que la forma estalinista que predominó en Europa del Este. Semejante nostalgia –enraizada en un narcisismo de pequeñas diferencias centrado en un «algo especial»– desempeña exactamente el mismo papel ideológico que los sueños de una «modernidad alternativa» en la teoría poscolonial: su función es evitar cualquier examen crítico de las razones del fracaso del comunismo del siglo XX. No se trata de negar los momentos auténticos del comunismo yugoslavo (la resistencia contra la ocupación alemana, la ruptura con Stalin en 1948, incluso –hasta cierto punto– la oposición al socialismo de Estado), sino solamente de reconocer que estas características de ninguna manera suponían una genuina alternativa al socialismo de Estado. Después de una visita

a Yugoslavia a principios de la década de los sesenta, Che Guevara observó con evidente desaprobación que la gente que se veía por las calles estaba bien alimentada y bien vestida y parecía bastante alegre, como si todo eso supusiera una traición al fervor revolucionario; se preguntaba por qué los comunistas yugoslavos no exigían más sacrificios a su pueblo para aumentar su espíritu revolucionario. Aunque esta observación delata la fascinación masoquista de Guevara por las renuncias, hay algo de verdad en ella: la legitimidad final del modelo yugoslavo no se encontraba en su afirmación de la autogestión, sino en el hecho de que permitía a los ciudadanos llevar una vida relativamente confortable, por lo menos en comparación con el resto del bloque del Este.

Las últimas entrevistas de Tito tienen mucho interés, ya que nadie se atrevía a editarlas o censurarlas, incluso aunque dijera muchas cosas raras. Durante su última visita a Ljubljana, cuando se le preguntó cuál era su forma ideal de sociedad, respondió con brusquedad: «¡La de los cazadores! ¡El líder da las órdenes y otros disparan, sin debates!». En la misma línea, cuando se le pregunta sobre la ruptura con Stalin replica francamente que todo fue una cuestión de poder: los comunistas yugoslavos no querían someterse a un poder extranjero; solamente después, cuando la ruptura tenía que justificarse a causa de los principios, recurrieron los yugoslavos a la autogestión socialista. Esto de ninguna manera la hace menos genuina: la regla básica de la dialéctica histórica es que algo que se inventa por razones de manipulación puede volverse auténtico. No obstante, permanece el hecho de que la guerra de principios de la década de los noventa no fue el resultado del abandono yugoslavo del sendero de Tito, sino la tardía explosión de la verdad de la Yugoslavia de Tito, la consecuencia de su pseudosolución de los antagonismos sociales. Lo que sobresale aquí es la total impotencia de la oposición marxista –el grupo Praxis– frente a estos acontecimientos: algunos simplemente desaparecieron de la escena pública, algunos incluso se unieron a Milošević (en un paso que escandalizó a sus colegas en el exterior). Aunque personalmente no apoyo de ninguna manera a Zoran Djindjic (un alumno de Habermas, por cierto), tenía razón al describir a Milošević como el primer político yugoslavo que tomó totalmente en cuenta el hecho de que Tito estaba muerto. La enfermiza impotencia de los oponentes de Milošević en la Liga de los Comunistas se encuentra en su burda defensa de una obra llamada «el legado de Tito». Paradójicamente, a finales de la década de los ochenta y principios de la siguiente, la única manera de defender lo que merecía la pena defender del legado de Tito era oponerse a Milošević y a su régimen con todos los medios posibles: defender aquel legado significaba defender a la sitiada Sarajevo.

También habría que tener presente que 1989 representó la derrota no solo del socialismo de Estado, sino también de la socialdemocracia occidental. La miseria de la izquierda actual no es más palpable en ningún otro lugar que en su defensa de «prin-

cipios» del Estado del bienestar demócratico-social: en ausencia de un proyecto radical factible, todo lo que la izquierda puede hacer es bombardear al Estado con reclamaciones para la expansión del Estado del bienestar, sabiendo muy bien que el Estado no será capaz de atenderlas. El inevitable desencanto servirá entonces como recordatorio de la impotencia básica de la socialdemocracia y así empujará a la gente hacia una nueva izquierda radical y revolucionaria. No hace falta decir que semejante política de «pedagogía» cínica está destinada a fracasar, ya que está librando una batalla perdida: en la actual constelación político-ideológica la reacción más probable al fracaso del Estado del bienestar será el populismo de derechas. Para adelantarse a ello, la izquierda tendrá que avanzar con su propio proyecto positivo más allá de un simple apuntalamiento del Estado del bienestar. Esta también es la razón por la que es totalmente erróneo el depositar las esperanzas en estados-nación fuertes como defensa contra órganos trasnacionales como la Unión Europea, que, eso se dice, sirven como instrumentos del capital global para desmantelar lo que queda del Estado del bienestar. Desde aquí solo queda un pequeño paso para aceptar una «alianza estratégica» con la derecha nacionalista, preocupada por la dilución de la identidad nacional en una Europa trasnacional.

Los muros que están creciendo ahora por todo el mundo no son de la misma naturaleza que el Muro de Berlín, el icono de la Guerra Fría. Los muros actuales no parecen pertenecer al mismo concepto, ya que el mismo muro a menudo cumple distintas funciones: defensa contra el terrorismo, contra los inmigrantes ilegales, contra el contrabando, como encubrimiento para el apoderamiento colonial de tierras, etc. Sin embargo, Wendy Brown tiene razón al insistir en que, a pesar de esta apariencia de multiplicidad, estamos tratando aquí con el mismo fenómeno, incluso si los ejemplos no se perciben normalmente como casos del mismo concepto. Los muros actuales son una reacción a la amenaza a la soberanía del Estado-nación que plantea el actual proceso de globalización: «En vez de renacientes expresiones de la soberanía del Estado-nación, los nuevos muros son iconos de su erosión. Aunque pueden parecer hiperbólicas pruebas de semejante soberanía, como toda hipérbole revelan el temblor, la vulnerabilidad, las dudas o la inestabilidad en el centro de lo que intentan expresar; cualidades que son ellas mismas la antítesis de la soberanía y por ello elementos de su ruina»[39]. Lo que resulta llamativo es la naturaleza teatral y bastante ineficaz de estos muros, formados como están por materiales pasados de moda (hormigón y metal), en una contramedida extrañamente medieval contra la fuerza inmaterial de la movilidad digital y comercial que amenaza efectivamente a la soberanía nacional en la actualidad. Brown también tiene razón al añadir la religión organizada a la economía global como la principal capacidad transestatal que plantea una amenaza a la soberanía del Estado.

[39] W. Brown, *Walled States, Waning Sovereignty,* Nueva York, Zone Books, 2010, p. 24.

Se puede sostener que China, por ejemplo, a pesar de su reciente reconocimiento de la religión como un instrumento para la estabilidad social, se opone ferozmente a algunas religiones (el budismo tibetano, el movimiento Falung) precisamente porque los percibe como una amenaza a la soberanía y unidad nacional. (Budismo sí, pero bajo el control del Estado chino; catolicismo sí, pero los obispos nombrados por el Papa tendrán que ser cribados por las autoridades chinas...).

El modo más tramposo de la falsa fidelidad al comunismo del siglo XX es el rechazo de todos los socialismos realmente existentes en nombre de algún movimiento de la clase trabajadora esperando explotar. Ya en 1983, Georges Peyrol escribió una pieza titulada «Treinta maneras de reconocer a un marxista del viejo estilo», una crítica maravillosamente irónica de la tradicional certidumbre marxista de que –tarde o temprano– surgiría de nuevo un movimiento revolucionario de trabajadores que barrería el dominio capitalista junto a los corruptos partidos y sindicatos de izquierda. Frank Ruda[40] ha señalado que «Georges Peyrol» es uno de los seudónimos de Alain Badiou: el blanco de sus ataques eran aquellos supervivientes trotskistas que continuaban confiando en que de la crisis de la izquierda marxista de algún modo surgiría un nuevo y auténtico movimiento de la clase trabajadora[41]. ¿Cómo salir de este punto muerto? ¿Qué pasaría si hubiera que arriesgarse aquí a dar un fatídico paso adelante y, junto al rechazo de la regulación del Estado y del mercado, rechazar también su sombra utópica, la idea de una regulación directa «desde abajo» del proceso social de producción, la contrapartida económica al sueño de la «democracia inmediata» de los consejos?

Así que ¿dónde nos encontramos actualmente? Badiou caracterizó memorablemente nuestra difícil situación postsocialista como «esta atribulada situación en la que vemos al Mal bailando sobre las ruinas del Mal»[42]. No puede haber ninguna cuestión de nostalgia; los regímenes comunistas eran «malvados»; el problema es que lo que los sustituyó también es «malvado», aunque de un modo diferente. ¿En qué modo? Ya en 1991, Badiou dio una formulación más teórica al viejo dicho sobre las diferencias entre el Occidente democrático y el Este comunista: en el Este las declaraciones públicas de los intelectuales son ansiosamente esperadas y tienen una gran resonancia, aunque se les prohíbe hablar y escribir libremente; en Occidente, pueden decir y escribir libremente lo que quieran, pero sus palabras son mayormente ignoradas. En la refor-

---

[40] En su introducción a la traducción alemana de *Peut-on penser la politique?,* de Alain Badiou.

[41] El golpe de Estado de Jaruzelski en 1981 también salvó a Solidaridad de la desilusión de su profanación política: si se le hubiera permitido funcionar libremente en la década de los ochenta, Solidaridad hubiera perdido su magia como fuerza nacional y se hubiera descompuesto en fracciones políticas, cada una de ellas persiguiendo políticas pragmáticas bajo el liderazgo predominantemente conservador-católico (que es lo que sucedió en realidad diez años después).

[42] A. Badiou, *Of an Obscure Disaster,* Maastricht, Jan van Eyck Academie, 2009, p. 37.

mulación de Badiou, el Este y el Oeste se oponen en términos de las diferentes maneras en que el imperio de la ley está localizado entre los dos extremos del Estado y la filosofía. En el Este, la importancia de la filosofía es reconocida, pero solo en una forma directamente subordinada al Estado: aquí el papel legitimador de la filosofía es justificar el funcionamiento del Estado en nombre de la Verdad de la Historia, lo que permite al Estado prescindir del gobierno de la Ley y de las libertades formales que ella garantiza. En Occidente, por el contrario, el Estado está legitimado no por la superior Verdad de la Historia, sino por elecciones democráticas garantizadas por el gobierno de la Ley. Como consecuencia, tanto el Estado como el público son indiferentes hacia la filosofía:

> La sumisión de la política al tema de la Ley en las sociedades parlamentarias [...] conduce a la imposibilidad de discernir entre el filósofo y el sofista [...] A la inversa, en las sociedades burocráticas es imposible distinguir al filósofo del funcionario o del policía. En última instancia, la filosofía en general no es otra cosa que la palabra del tirano[43].

En ambos casos a la filosofía se le niega su verdad y autonomía a medida que «los inherentes adversarios de la identidad del filósofo, el sofista y el tirano, o incluso el periodista y el policía, se declaran a sí mismos filósofos»[44]. Badiou de ninguna manera, ni abierta ni encubiertamente, prefiere el Estado-partido policial al Estado de la Ley: claramente manifiesta que es completamente legítimo preferir al último antes que al primero. Pero aquí traza otra distinción clave: «La trampa sería imaginar que esta preferencia, que se refiere a la historia objetiva del Estado, es realmente una decisión política subjetiva»[45]. Lo que quiere decir con una «decisión política subjetiva» es un auténtico compromiso colectivo sobre líneas de actuación comunistas (o emancipatorias radicales): semejante compromiso no es «opuesto» a la democracia parlamentaria, simplemente se mueve a un nivel radicalmente diferente; esto es, el compromiso político no está limitado aquí al acto singular de votar, sino que implica una fidelidad continua a la Causa, un paciente y colectivo «trabajo del amor».

Lo que Badiou articula en términos teóricos se confirma en la experiencia diaria de la mayoría de la gente ordinaria: el colapso de los regímenes comunistas no fue ningún Acontecimiento en el sentido de una ruptura histórica que diera nacimiento a algo Nuevo en la historia de la emancipación. Después de la ruptura las cosas simplemente regresaron a la normalidad capitalista, recordando el mismo pasaje, desde el entusiasmo por la libertad al gobierno del beneficio, descrito por Marx en

---

[43] *Ibid.*, pp. 55-56.

[44] *Ibid.*, p. 57.

[45] *Ibid.*, p. 58.

su análisis de la Revolución francesa. El caso de Václav Havel resulta aquí ejemplar: sus partidarios se escandalizaron cuando se enteraron de que este escrupuloso apologeta del «vivir en la verdad» más tarde se dedicó a turbios negocios con sospechosas empresas inmobiliarias dominadas por antiguos miembros de la policía secreta comunista. Cuán ingenuo apareció Timothy Garton Ash en su visita a Polonia en 2009, para celebrar el veinte aniversario de la caída del comunismo; ciego ante la vulgar realidad que le rodeaba, trató de convencer a los polacos de lo orgullosos que debían estar, como si la suya fuera todavía la noble tierra de Solidaridad.

Tanto en Europa del Este como del Oeste, hay señales de una reorganización a largo plazo del espacio político. Hasta hace poco, este espacio estaba dominado en general por dos partidos principales: un partido a la derecha del centro (cristiano-demócrata, conservador-liberal, Partido Popular, etc.) y un partido a la izquierda del centro (socialista, socialdemócrata, etc.), complementados por pequeños partidos que se dirigían a un electorado más limitado (ecologistas, liberales, etc.). Lo que ahora está surgiendo progresivamente es un espacio ocupado, por una parte, por un partido que representa al capitalismo global como tal (normalmente con un grado de tolerancia hacia el aborto, los derechos de las personas homosexuales, de las minorías religiosas y étnicas, etc.) y, por la otra, un partido populista antiinmigrante cada vez más fuerte (acompañado en sus márgenes por grupos explícitamente racistas y neofascistas). El caso ejemplar aquí es Polonia: con la desaparición de los excomunistas, los partidos principales son ahora el partido centrista liberal «antiideológico» del primer ministro Donald Tusk y el partido conservador cristiano de los hermanos Kaczynski. En Italia, Berlusconi es una prueba de que incluso esta posición final no es insuperable: su Forza Italia es tanto el partido del capitalismo global como el de la tendencia populista antiinmigrante. En la despolitizada esfera de la administración postideológica, la única manera de movilizar al electorado es provocar el miedo (a los inmigrantes, al *vecino*). Citando a Gaspar Miklos Tamas, de ese modo estamos de nuevo aproximándonos lentamente al escenario en el que «no hay nadie entre el zar y Lenin», esto es, en el que una situación compleja se reduce a una simple elección básica: ¿comunidad o colectivo, socialismo o comunismo? O, expresándolo en los conocidos términos de 1968, para que sobreviva su legado clave, el liberalismo necesita la fraternal ayuda de la izquierda radical.

¿No es el movimiento del Tea Party, en Estados Unidos, su propia versión de este populismo derechista que está surgiendo gradualmente como la única oposición verdadera al consenso liberal? El movimiento del Tea Party, tiene, desde luego, algunas características específicas de Estados Unidos, lo que nos permite pronosticar con seguridad que su ascenso estará estrictamente relacionado con el declive de Estados Unidos como una potencia mundial. Más interesante es el conflicto entre el *establishment* del GOP (el partido republicano) y el Tea Party, que actualmente está

explotando aquí y allá: dirigentes de los grandes bancos se han reunido con líderes del GOP que prometieron revocar la Ley Volcker que limita la clase de especulación que condujo a la catástrofe de 2008; el Tea Party establece como su primera tarea ampliar los recortes de impuestos para los muy ricos que estableció Bush, añadiendo así cientos de billones de dólares al déficit que quiere abolir, etc. ¿Cuánto tiempo continuará funcionando esta magistral manipulación ideológica? ¿Cuánto tiempo se aferrarán las bases del Tea Party a la fundamental irracionalidad de su programa para proteger los intereses de la ordinaria gente trabajadora privilegiando a los «ricos explotadores», yendo así literalmente contra sus propios intereses? Aquí es donde empieza la lucha ideológica: la descarada irracionalidad de las protestas del Tea Party es una prueba del poder de la ideología de «la libertad del individuo contra la injerencia del Estado», que puede confundir incluso los hechos más elementales.

Actualmente estamos empezando a pagar el precio de este cambio. En Grecia, durante mayo de 2010, hubo grandes manifestaciones que acabaron en violencia después de que el gobierno anunciara las medidas de austeridad que tendrá que adoptar para cumplir las condiciones de la UE relativas al rescate necesario para evitar el colapso financiero. Durante estos acontecimientos destacaron dos versiones: la versión predominante del *establishment* europeo occidental ridiculizaba a los griegos como un pueblo corrupto, ineficiente, derrochador y vago, acostumbrado a vivir del apoyo de la UE, mientras que la izquierda griega consideraba las medidas de austeridad como otro intento más del capital financiero internacional para desmantelar los últimos vestigios del Estado del bienestar y subordinar a Grecia a sus propios mandatos. Mientras que ambas versiones contienen un grano de verdad (e incluso coinciden en condenar la corrupción de la clase dirigente griega), ambas son fundamentalmente falsas. La versión del *establishment* europeo oculta el hecho de que el préstamo masivo hecho a Grecia se utilizará para amortizar la deuda del país con los grandes bancos europeos: el verdadero objetivo de la medida es apoyar a los bancos, ya que, si el Estado griego entra en bancarrota, ellos se verán seriamente afectados. El relato izquierdista da testimonio, una vez más, de la miseria de la izquierda contemporánea: no hay ningún contenido positivo en su protesta, simplemente una negativa generalizada a hacer concesiones en cuanto a la defensa del Estado del bienestar existente. (Por no mencionar su evasiva ante el desagradable hecho de que la gran deuda había pagado, de hecho, los privilegios disfrutados por la «ordinaria» clase trabajadora.)

Y, sin embargo, todo el mundo sabe que el Estado griego no devolverá la deuda y nunca lo podrá hacer; en un extraño caso de ilusionismo colectivo, todo el mundo ignora la evidente falta de sentido de la proyección financiera en la que se fundamenta el crédito. La ironía es que la medida puede, no obstante, tener éxito en su objetivo inmediato de estabilizar el euro: lo que cuenta en el capitalismo contemporáneo es que los agentes actúen sobre sus supuestas creencias sobre ex-

pectativas futuras, al margen de que crean realmente en esas expectativas o se las tomen en serio. Esta ficcionalización va acompañada de su aparente opuesto: la despolitizada naturalización de la crisis y de las medidas regulatorias propuestas. Estas medidas no se presentan como decisiones fundamentadas en elecciones políticas, sino como necesidades impuestas por una lógica económica neutral; si queremos estabilizar la economía simplemente tenemos que pasar el mal trago. Sin embargo, aquí de nuevo no habría que perder el grano de verdad de este argumento: si permanecemos dentro de los confines del sistema capitalista global, entonces semejantes medidas son de hecho necesarias; la verdadera utopía no es el cambio radical del actual sistema, es la idea de que se puede mantener un Estado del bienestar *dentro* de ese sistema.

En este contexto, desde la primera perspectiva el FMI aparece como un agente neutral del orden y la disciplina, y desde la segunda como un opresivo agente del capital global. Ambas perspectivas tienen un elemento de verdad: es difícil pasar por alto el carácter superyoico del tratamiento que el FMI da a sus estados clientes. Mientras que los reprende y castiga por los préstamos impagados, simultáneamente les ofrece nuevos préstamos que todo el mundo sabe que no serán capaces de devolver, sumergiéndoles cada vez más en el ciclo vicioso de la deuda. Por otro lado, la razón de que esta estrategia del superego funcione es que el Estado deudor, plenamente consciente de que realmente nunca tendrá que devolver la deuda, espera en última instancia sacar beneficio de ella. (Sin mencionar el hecho de que no hay una salida real a este círculo vicioso: si un Estado trata de abandonar el patrocinio del FMI se expone al riesgo del desorden del gasto sin trabas del Estado que genera inflación.)

Cada vez más se oye decir que la crisis griega muestra no solo que el euro está condenado, sino que también lo está el proyecto de una Europa unida. Pero antes de respaldar esta declaración general habría que añadir un giro leninista: Europa está muerta, de acuerdo, pero *¿qué* Europa? La Europa pospolítica de adaptación al mercado mundial, la Europa que ha sido repetidamente rechazada en referendos, la Europa experta-tecnocrática de Bruselas, la Europa que se nombra a sí misma como la defensora de la fría razón económica contra la pasión y corrupción griega, la de las matemáticas contra el patetismo. Pero, a pesar de lo utópico que pueda parecer, todavía está abierto el espacio para otra Europa, una Europa repolitizada fundada en un proyecto emancipatorio compartido, la Europa que dio origen a la antigua democracia griega, a las revoluciones francesa y rusa. Por eso hay que evitar la tentación de reaccionar a la actual crisis financiera retirándose a la defensa de estados-nación soberanos, una presa fácil para un capital internacional de libre flotación, que simplemente puede enfrentar a un Estado con otro. Por el contrario, la respuesta debería ser incluso *más* internacionalista y universalista que el universalismo del

capital internacional. La idea de resistir al capital global en defensa de identidades étnicas particulares es más suicida que nunca, con el grotesco espectro de la norcoreana «idea *juche*» al acecho.

¿Leitkultur? ¡Sí, por favor!

Con este telón de fondo es como habría que enfocar el delicado tema de las múltiples maneras de vivir. Mientras que en las sociedades liberal-seculares occidentales el poder del Estado protege las libertades públicas pero interviene en la esfera privada (cuando sospecha que hay abusos sobre la infancia, etc.), semejante «intrusión en el espacio doméstico, el vulnerar dominios "privados", no está permitido en la ley islámica, aunque la conformidad en el comportamiento "público" pueda ser mucho más estricta»[46]: «Para la comunidad lo que cuenta es la práctica social del sujeto musulmán –incluyendo la publicación verbal–, no sus pensamientos internos cualesquiera que sean». En otras palabras, «lo que importa, en última instancia, es pertenecer a una particular forma de vida en la que la persona no es dueña de sí misma». Aunque el Corán diga «dejad a aquel cuya voluntad sea tener fe, y a aquel cuya voluntad sea rechazarla» (18-29), este «derecho a pensar lo que cada cual desee no incluye [...] el derecho a expresar públicamente las creencias religiosas o morales de uno con la intención de convertir a la gente a un falso compromiso»[47]. Por esta razón, para los musulmanes, *«es imposible permanecer en silencio cuando se enfrentan a la blasfemia»:* su reacción es tan apasionada porque, para ellos, «la blasfemia no es ni "libertad de expresión" ni el desafío de una nueva verdad, sino algo que busca perturbar una relación viva». Esta relación viva es descrita por Saba Mahmood mediante el papel del icono en el cristianismo ortodoxo: aunque el islam es iconoclasta, para los devotos musulmanes,

> las prácticas y virtudes que incorpora proporcionan el sustrato a través del cual se llega a adquirir una disposición devota y piadosa. Semejante inhabitación del modelo [...] es el resultado de una labor del amor en la que uno es atado a la figura autoritaria mediante un sentido de la intimidad y deseo. Por ello, no es por la obligación de «la ley» por lo que se emula la conducta del Profeta, sino por las capacidades éticas que se han desarrollado y que inclinan a comportarse de determinada manera[48].

---

[46] Véase T. Asad, W. Brown, J. Butler y S. Mahmood, *Is Critique Secular?,* Berkeley, University of California Press, 2009, pp. 37, 40 y 45.

[47] *Ibid.,* pp. 40 y 46.

[48] *Ibid.,* pp. 77-78.

Esta autotrascendente rendición a una comunidad mantenida unida por una compleja red de prácticas que incorporan la compartida viva relación con la divinidad, justo lo contrario del enfoque protestante en la creencia interior de un individuo aislado, también explica la apasionada protesta pública de los musulmanes por las blasfemias contra el islam. Se experimentan a sí mismos viviendo una vida llena de significado solo como miembros de una comunidad religiosa, que comparte rituales y hábitos, de modo que para ellos un ataque al islam no es una cuestión de verdad intelectual, sino una amenaza directa a su forma de vida colectiva. El problema estalla cuando los miembros de una comunidad experimentan como una blasfema ofensa no ya un ataque directo a su religión, sino *la misma forma de vida de otra comunidad,* como fue el caso de los ataques a personas homosexuales en Holanda, Alemania y Dinamarca, o como sucede con esos franceses y francesas que consideran que una mujer cubierta por un *burka* representa un ataque a su identidad francesa, por lo que también encuentran *«imposible permanecer en silencio»* cuando se enfrentan a ello. Los orígenes del liberalismo no se encuentran en algún individualismo exagerado; más bien, el liberalismo fue una respuesta al problema de *qué hacer en semejante situación,* cuando dos grupos étnicos o religiosos que viven juntos tienen modos de vida incompatibles. En semejantes situaciones es fácil decir que no deberíamos confiar solo en la ley del Estado, esto es, que la única solución verdadera se encuentra en establecer una *Leitkultur* que proporcione un marco compartido para la coexistencia de modos de vida incompatibles (y no debemos olvidar que el liberalismo no representa solo un principio de la ley del Estado, sino que es también una específica cultura social). ¿Pero qué pasa si no hay semejante *Leitkultur*?

En cuanto a la relación entre la libertad pública y privada, es verdad que para el Occidente democrático la libertad es social: carece de significado tratada solamente como una convicción interior, tiene que estar socializada e incluye el derecho no solo a declarar públicamente las convicciones propias para convencer («seducir») a otros, sino también para actuar sobre ellos socialmente. Sin embargo, esto no significa que, respecto a la libertad y a las convicciones íntimas, el liberalismo occidental defienda indagar en la esfera privada para establecer una cierta clase de totalitario control del pensamiento. Aquí, el problema para el liberalismo democrático es un problema de seducción: cuando creo que estoy actuando libremente, ¿no estoy solamente siendo seducido por imágenes y retóricas? (Por eso Descartes consideraba a las mujeres inferiores a los hombres: son mucho más permeables a las impresiones de los sentidos, que nublan su capacidad de pensar.) Cuando Talal Asad se ocupa del tema de la seducción, de nuevo contrasta el islam con el Occidente liberal: Occidente condena la violación, pero tolera, incluso celebra la seducción, mientras que en el islam la seducción está considerada como el peor de los actos: «En la sociedad liberal, la violación, el sometimiento del cuerpo de una persona en contra de su vo-

luntad con fines de disfrute sexual es un crimen grave, mientras que la seducción –la simple manipulación del deseo de otra persona– no lo es. La primera es una violencia, la otra no [...] En las sociedades liberales la seducción no está simplemente permitida, sino que es positivamente valorada como una señal de la libertad individual»[49]. (¿Cómo debemos combinar esta oposición con la que se da entre la libertad del pensamiento privado y las limitaciones de la acción pública? ¿Se debe a que la violación es privada y la seducción pública, aunque íntima?) Asad continúa esta descripción «neutral» con dos nuevas observaciones implícitamente críticas: en primer lugar, la distinción entre coerción y seducción en el «juego de la seducción» no está bien definida, ya que hay un gran campo intermedio entre estos dos extremos; en segundo lugar, en las sociedades liberales la seducción es un constituyente clave de la mercantilización: «El individuo, como consumidor y como votante, se ve sometido a una diversidad de seducciones mediante llamamientos a la avaricia, vanidad, envidia, venganza, etc. Lo que en otras circunstancias puede ser identificado y condenado como defectos morales aquí es esencial para el funcionamiento de una clase particular de economía y de forma de gobierno»[50]. La seducción es un modo de manipulación, ya que la persona seducida pierde su autonomía: «Seducir es incitar a alguien a que abra su yo más recóndito a imágenes, sonidos y palabras ofrecidos por el seductor, y llevar al seducido –en complicidad o sin darse cuenta– a un fin concebido anteriormente por el primero»[51]. Esta «tolerancia» liberal de la seducción (que convierte *de facto* al sujeto autónomo en una víctima pasiva de estímulos externos, de manera que la libertad liberal se convierte realmente en la libertad para ser seducido y manipulado por otros) se contrasta con la teología islámica, donde «La seducción es una cuestión muy grave y no necesariamente en el sentido sexual»: «la seducción en todas sus formas era necesariamente peligrosa no solo para el individuo (porque indicaba una pérdida de autocontrol), sino también para el orden social (podía conducir a la violencia y a la discordia civil)»[52]. La excepción aquí es la economía liberal de mercado occidental, donde la estabilidad del sistema se sostiene mediante complejos juegos de seducción, económica o política. La inevitable conclusión es que el sistema liberal es inherentemente perverso y corrupto, ya que para su normal funcionamiento tiene que basarse en los mismos vicios que públicamente deplora.

Este asunto de la seducción mediante el señuelo de las mercancías y de la manipulación política es un tema estándar de la secular crítica racionalista. La diferencia con

---

[49] *Ibid.*, p. 31.
[50] *Ibid.*
[51] *Ibid.*, p. 32.
[52] *Ibid.*, p. 32.

el islam es que un racionalista secular añadiría a la lista la seducción religiosa: ¿no son las «prácticas incorporadas», que «proporcionan el sustrato mediante el cual se llega a adquirir una devota y piadosa disposición», también técnicas de seducción? ¿No es la «inhabitación del modelo», donde «se está atado a la figura divina mediante un sentido de la intimidad y del deseo», también el resultado de ser seducido? ¿No es la mimética fascinación que supone la emulación de la conducta del Profeta un proceso de seducción? No importa lo diferente que pueda ser el contexto, los procedimientos formales que supone parecen ser estrictamente homólogos.

Además, ¿los así llamados fundamentalistas, sean cristianos o musulmanes, son realmente fundamentalistas en el verdadero sentido del término? Les falta una característica fácil de percibir en todo auténtico fundamentalismo, desde los budistas tibetanos a los amish americanos: la ausencia de un resentimiento o envidia que está enraizado en una profunda indiferencia hacia el modo de vida de los no creyentes. Si los así llamados fundamentalismos actuales creen realmente que han encontrado su camino hacia la Verdad, ¿por qué se sienten amenazados por los no creyentes, por qué van a envidiarles? Cuando un budista se encuentra con un hedonista occidental, difícilmente le condena. Simplemente señala que la búsqueda de la felicidad del hedonista le lleva a su derrota. Al contrario que los verdaderos fundamentalistas, los pseudofundamentalistas están profundamente molestos, intrigados y fascinados por las pecaminosas vidas de los no creyentes. Puede parecer que, al condenar al pecaminoso otro, están luchando con sus propias tentaciones. Por esto los así llamados fundamentalistas cristianos o musulmanes son una vergüenza para el verdadero fundamentalismo.

Es aquí donde los versos de Yeats de su poema «La segunda venida» –«Los mejores carecen de toda convicción, mientras que los peores / están llenos de apasionada intensidad»– se quedan cortos a la hora de capturar nuestra difícil situación actual: la apasionada intensidad de la muchedumbre musulmana da testimonio de una falta de auténtica convicción, y sus violentos estallidos son una prueba de ello. ¿No es muy frágil la fe de un musulmán si se ve amenazada por una estúpida caricatura en un secundario periódico danés? Las protestas fundamentalistas islámicas *no* están basadas en una convicción de su superioridad o en un deseo de salvaguardar su identidad religiosa-cultural contra la arremetida global de la civilización de consumo. El problema para los fundamentalistas no es que les consideremos inferiores a nosotros, sino más bien que *ellos mismos* secretamente se consideran inferiores. Por este motivo nuestra condescendiente insistencia políticamente correcta de que no sentimos ninguna superioridad frente a ellos solamente les pone más furiosos y alimenta su resentimiento. El problema no es la diferencia cultural (el esfuerzo de los fundamentalistas por conservar su identidad), sino precisamente lo contrario: el hecho de que ya son como nosotros, de que secretamente han internalizado nuestros

estándares y se miden a sí mismos con ellos. (Esto, claramente, también sucede con el Dalai Lama, que justifica el budismo tibetano con estándares occidentales en términos de la búsqueda de la felicidad y la evitación del dolor.) Paradójicamente, lo que realmente les falta a los fundamentalistas es una dosis de una verdadera convicción «racista» de su propia superioridad.

In extremis, se puede sostener que la seducción es peor que la violación: cuando una mujer es violada, su alma supuestamente conserva su belleza, no se ve corrompida, a diferencia de cuando sucumbe a la seducción. Sin embargo, hay muchas suposiciones no reconocidas funcionando aquí. No solo está la cuestión de las consecuencias físicas de la violación, o de la violencia de la seducción, sino también la cuestión del supuesto poder seductor del despliegue de la propia violencia. Además, ¿por qué se debe reducir la seducción *a priori* a un proceso por el cual el seductor o la seductora manipulan a la víctima en contra de su voluntad? ¿Qué pasa si la «víctima» desea ser seducida, incluso hace insinuaciones en ese sentido? En esa situación, ¿quién seduce a quién? Recordemos la ridícula prohibición de los talibanes de los tacones de metal para los zapatos de la mujer, como si incluso cuando la mujer está enteramente cubierta por la ropa, el repiqueteo de sus tacones todavía pudiera provocar a los hombres... La necesidad de mantener a las mujeres bajo los velos implica un universo *extremadamente sexualizado,* en el que el solo encuentro con una mujer se convierte en una provocación que cualquier hombre es incapaz de resistir. La represión tiene que ser así de fuerte porque el propio sexo es muy intenso; ¿qué clase de sociedad es esta, donde el sonido de un par de zapatos puede hacer que los hombres exploten en lujuria? No sorprende que en el transcurso de su análisis del famoso sueño «Signorelli», en *La psicopatología de la vida cotidiana,* Freud manifieste que fue una anciana mujer musulmana de Bosnia y Herzegovina la que le impartió la «sabiduría» del sexo como la única cosa que hace que la vida merezca ser vivida: «Una vez que un hombre ya no es capaz de tener sexo, lo único que queda es morir».

De ese modo, en los países musulmanes la misma actitud indulgente hacia la violación parece basarse en la premisa similar de que el violador habrá sido secretamente seducido (provocado) por su víctima para realizar su acto; y semejantes interpretaciones se encuentran a menudo en los medios de comunicación. A finales de 2006, Sheik Taj Din al-Hilali, el clérigo musulmán de más categoría en Australia, provocó un escándalo cuando, después de que un grupo de musulmanes hubiera sido encarcelado por una violación en grupo, señaló: «Si coges un pedazo de carne, la pones en la calle [...] y llegan los gatos y se la comen [...] ¿de quién es la culpa, de los gatos o de la carne expuesta? El problema es la carne expuesta». La explosiva y escandalosa naturaleza de esta comparación entre una mujer sin velo y la cruda carne expuesta distrajo la atención de otra presunción mucho más sorprendente, que subyace en el razonamiento de al-Hilali: si las mujeres tienen que ser considera-

das responsables de la conducta sexual de los hombres, ¿no implica esto que los hombres están totalmente indefensos cuando se encuentran con lo que perciben como una provocación sexual, que son totalmente esclavos de sus deseos, igual que un gato cuando ve la carne cruda? Al contrario que esta suposición, el énfasis occidental en el erotismo femenino presupone que los hombres *son* capaces de mantener la compostura, que no son ciegos esclavos de los impulsos sexuales. Esta atribución a la mujer de la total responsabilidad por el acto sexual se confirmaba con el juicio en Irán en 2006 a una joven de diecinueve años que era sentenciada a muerte después de admitir que había apuñalado y matado a uno de los tres hombres que habían tratado de violarla. ¿Pero cuál hubiera sido el resultado si hubiera elegido no defenderse? Si hubiera permitido que los hombres la violaran, bajo las leyes iraníes sobre castidad hubiera sido condenada a 100 latigazos. Y si hubiera estado casada en el momento de la violación, probablemente hubiera sido encontrada culpable de adulterio y sentenciada a muerte por lapidación. En otras palabras, pase lo que pase, la responsabilidad es totalmente *suya.*

Hay otra subyacente premisa funcionando aquí. De acuerdo con un artículo de prensa de hace un par de años, dos jóvenes que no se conocían se vieron atrapados durante un par de horas en una telecabina después de que la maquinaria se estropeara. Aunque no sucedió nada, la mujer se suicidó poco después: el simple hecho de haber estado a solas con un extraño durante unas horas hacía inimaginable la idea de que «no hubiera pasado nada». Lo que tenemos aquí no es solo la idea de que los hombres no pueden resistir la tentación, sino también una clase de *refundición de la posibilidad y la realidad:* lo que es simplemente una posibilidad se trata (se reacciona ante ella) como si realmente hubiera sucedido.

Solo hay una manera de explicar esta prioridad de la potencialidad sobre la realidad: interpretarla junto al hecho de privilegiar el comportamiento público sobre la dimensión privada. El «dominio privado» representa no solo los pensamientos privados, sino también los actos privados, no en el sentido de la privacidad europea moderna, sino en el de actos que se producen fuera del espacio público. De esta manera, una violación en el «dominio privado», realizada fuera de la vista pública, también cae fuera de los límites de la ley pública. El hecho de que las «intrusiones en el espacio interior, la intromisión en los dominios "privados", no estén autorizadas en la ley islámica, aunque la conformidad en el comportamiento "público" pueda ser mucho más estricta», adquiere de ese modo una dimensión potencialmente mucho más siniestra, como la hipócrita aprobación de un doble rasero: la violación privada contra la virtud pública. (La misma posición la defienden los fundamentalistas cristianos en Estados Unidos, para quienes también el discurso público debería estar protegido contra la blasfemia, y lo que sucede en el hogar familiar no debería ser asunto de las autoridades públicas.)

Aquí la verdadera oposición se encuentra entre el orden público *simbólico* –el gran Otro lacaniano, el orden de la *apariencia*– y el dominio privado, donde el Otro no ve (o incluso no se preocupa) de lo que sucede. La potencialidad que ya cuenta como realidad es, así, la potencialidad del orden simbólico, del orden de la «apariencia pública», en la que si algo parece una obscena blasfemia o un acto pecaminoso ya es ese acto, independientemente de los hechos. Y, quizá, esto nos lleva a la diferencia final entre el Occidente moderno y secular y el islam: el islam todavía confía por completo en la autoridad del gran Otro (la autoridad simbólica que sostiene un modo de vida), mientras que Occidente cada vez más asume la grieta, la inconsistencia, la impotencia, etc., del gran Otro no solo en la ética, sino también en la política. ¿No está basada la democracia occidental en la perspectiva de que «el trono está vacío», de que no hay ninguna autoridad «natural» o completamente legítima? Podemos recordar la teorización de la democracia que hacía Lefort como un orden político en el que el lugar del poder está originalmente vacío y solo se llena temporalmente con los representantes electos: la democracia admite la brecha entre lo simbólico (el espacio vacío del poder) y lo real (el agente que ocupa ese lugar), postulando que ningún agente empírico encaja «naturalmente» en el espacio vacío del poder. Otros sistemas son incompletos, tienen que establecer compromisos, sacudidas ocasionales para funcionar; la democracia eleva lo incompleto a un principio, institucionaliza la sacudida regular en forma de elecciones. La democracia va más allá de la posición «realista» según la cual para hacer realidad una cierta visión política es necesario contar con circunstancias imprevisibles y estar dispuesto a llegar a compromisos, a acomodarse a los vicios e imperfecciones de la gente; la democracia vuelve la misma imperfección en un concepto.

¿Por qué la Idea y por qué Comunismo?

La izquierda se encuentra ante la difícil tarea de resaltar que estamos ocupándonos de la economía *política* –de que no hay nada «natural» en la actual crisis, que el sistema económico global se basa en una serie de decisiones políticas–, mientras que simultáneamente reconoce que, en la medida en que permanecemos dentro del sistema capitalista, violar sus reglas causará de hecho el colapso económico, ya que el sistema obedece a una lógica pseudonatural propia. Así, aunque estamos entrando en una nueva fase de aumento de la explotación, facilitada por las condiciones del mercado global (externalización, etc.), también tenemos que tener presente que esto no es el resultado de un malvado complot de los capitalistas, sino una urgencia impuesta por el funcionamiento del propio sistema, siempre al borde del colapso financiero. Por esta razón, lo que se necesita ahora no es una crítica moralizadora del capitalismo, sino la plena reafirmación de la Idea del comunismo.

La *Idea* de comunismo, como la elabora Badiou, sigue siendo una idea reguladora kantiana que carece de cualquier mediación con la realidad histórica. Badiou rechaza enfáticamente cualquier mediación semejante como una regresión a un evolucionismo historicista que traiciona la pureza de la Idea, reduciéndola a un orden positivo del Ser (la revolución concebida como un momento del proceso histórico positivo). Este modo de referencia kantiano nos permite efectivamente caracterizar el despliegue que hace Badiou de la «hipótesis comunista» como un *Kritik der reinen Kommunismus.* Como tal nos invita a repetir el pasaje de Kant a Hegel; a concebir de nuevo la Idea del comunismo como una Idea en el sentido hegeliano, es decir, como una Idea que está en el proceso de su propia actualización. De ese modo, la Idea que «se hace a sí misma lo que es» ya no es un concepto opuesto a la realidad como su sombra sin vida, sino un concepto que se otorga realidad y existencia a sí mismo. Recordemos la infame fórmula «idealista» de Hegel según la cual el Espíritu es su propio resultado, el producto de sí mismo. Semejantes declaraciones normalmente provocan sarcásticos comentarios «materialistas» («así que no es la gente real la que piensa y realiza las ideas, sino el propio Espíritu, que, como el barón Munchhausen, para levantarse se tira del pelo…»). Pero podemos considerar, por ejemplo, una idea religiosa que atrapa el espíritu de las masas y se convierte en una importante fuerza histórica. En cierto modo, ¿no es este el caso de una Idea actualizándose a sí misma, convirtiéndose en un «producto de sí misma»? En una cierta clase de rizo completo, ¿no impulsa a la gente a pelear por ella y a realizarla? Por ello, lo que la noción de Idea como un producto de sí misma hace visible no es un proceso de autoengendramiento idealista, sino el hecho materialista de que una Idea existe solo en, y a través de, la actividad de los individuos comprometidos con ella y motivados por ella. Lo que tenemos aquí *no* es en absoluto la clase de posición evolucionista / historicista que rechaza Badiou, sino algo mucho más radical: una perspectiva sobre cómo la propia realidad histórica no es un orden positivo, sino un «no todo» que señala hacia su propio futuro. Esta inclusión del futuro como la grieta en el orden presente es lo que hace que este último sea «no todo», ontológicamente incompleto, y de ese modo explota el autocercamiento del proceso evolucionista / historicista. En resumen, esta grieta es la que nos permite distinguir la historicidad propiamente dicha del historicismo.

¿Por qué, entonces, la Idea de *comunismo*? Por tres razones, que se hacen eco de la triada lacaniana de lo I-S-R: al nivel Imaginario, porque es necesario mantener continuidad con la larga tradición de las milenarias e igualitarias rebeliones radicales; al nivel Simbólico, porque necesitamos determinar las condiciones precisas bajo las cuales, en cada época histórica, se puede abrir el espacio para el comunismo; finalmente, al nivel de lo Real, porque tenemos que asumir el rigor de lo que Badiou llama las eternas invariantes comunistas (justicia igualitaria, voluntarismo, terror, «confianza en la gente»). Semejante Idea, de comunismo está claramente opuesta al

socialismo, que precisamente no es una Idea, sino una vaga noción comunitaria aplicable a toda clase de lazos sociales orgánicos, desde las ideas espiritualizadas de solidaridad («todos somos parte del mismo cuerpo») hasta el corporativismo fascista. Los Estados Socialistas Realmente Existentes eran precisamente eso: Estados positivamente existentes, mientras que el comunismo en su misma noción es antiestatal.

¿De dónde procede esta eterna Idea comunista? ¿Es parte de la naturaleza humana, o, como proponen los habermasianos, una premisa ética (de igualdad o reconocimiento recíproco) inscrita en el orden simbólico universal? Después de todo, su carácter eterno no puede explicarse por condiciones históricas específicas. La clave para resolver el problema es centrarse en aquello contra lo que se rebela la Idea comunista: concretamente, el cuerpo social jerárquico, cuya ideología fue formulada por primera vez en grandes textos sagrados como *The Book of Manu.* Como demostraba Louis Dumont en su *Homo hierarchicus,* la jerarquía social siempre es inconsistente, es decir, su propia estructura descansa en una paradójica inversión (la esfera superior es, por supuesto, superior a la inferior, pero, dentro del orden inferior, lo inferior es superior a lo superior), a cuenta de lo cual la jerarquía social nunca puede englobar a todos sus elementos. Su inconsistencia constitutiva es la que da origen a lo que Rancière llama «la parte de ninguna parte», ese elemento singular que permanece fuera de lugar en el orden jerárquico y, como tal, funciona como un universo singular que da cuerpo a la universalidad de la sociedad en cuestión. La Idea comunista, entonces, es la demanda eterna consustancial con este elemento que carece de su adecuado lugar en la jerarquía social («no somos nada y queremos ser todo»).

Nuestra tarea es, por ello, permanecer fieles a esta eterna Idea del comunismo: al espíritu igualitario mantenido vivo durante miles de años en rebeliones y sueños utópicos, en movimientos radicales, desde Espartaco a Thomas Münzer, incluyendo a las grandes religiones (budismo *versus* hinduismo, daoísmo o legalismo *versus* confucianismo, etc.). El problema es cómo evitar la elección entre levantamientos sociales radicales que acaban en derrota, incapaces de estabilizarse en un nuevo orden, y la retirada a un ideal desplazado a un dominio fuera de la realidad social (para el budismo todos somos iguales: en el Nirvana). Es aquí donde la originalidad del pensamiento occidental queda clara, particularmente en sus tres grandes rupturas históricas: la ruptura de la filosofía griega con el universo mítico; la ruptura de la cristiandad con el universo pagano; y la ruptura de la democracia moderna con la autoridad tradicional. En cada caso, el espíritu igualitario se transpone en un nuevo orden positivo (limitado pero, no obstante, real).

En resumen, la apuesta del pensamiento occidental es que la negatividad radical (cuya primera e inmediata expresión es el terror igualitario) no está condenada a expresarse en breves estallidos eufóricos después de los cuales las cosas regresan a la normalidad. Por el contrario, la negatividad radical, como el debilitamiento de toda

la jerarquía tradicional, tiene el potencial de articularse a sí misma en un orden positivo dentro del cual adquiere la estabilidad de una nueva forma de vida. Este es el significado del Espíritu Santo en la cristiandad: la fe no puede ser solamente expresada en el colectivo de creyentes, sino que también existe como ese colectivo. Y esta misma fe está basada en el «Terror», como indica la insistencia de Cristo en que él trae la espada, no la paz, en que cualquiera que no odie a su padre y a su madre no es un verdadero seguidor suyo, etc. El contenido de ese Terror, por ello, implica el rechazo de todos los lazos jerárquicos y comunitarios, con la apuesta de que es posible un vínculo colectivo diferente; un lazo igualitario entre creyentes conectados por el *agape* como el amor político.

La propia democracia proporciona otro ejemplo de semejante vínculo igualitario basado en el Terror. Como señala Claude Lefort, el axioma democrático es que el lugar del poder está vacío, que no hay nadie directamente con derecho a la plaza, ya sea por tradición, carisma, o cualidades de liderazgo. Por esta razón, antes de que la democracia pueda entrar en escena, el Terror tiene que hacer su trabajo, disociando para siempre el lugar del poder de cualquier pretendiente natural o con derecho directo: la brecha entre este lugar y aquellos que temporalmente lo ocupan tiene que mantenerse a toda costa. También por esto, la deducción de la monarquía que hacía Hegel puede recibir un complemento democrático: Hegel insiste en el monarca como la «irracional» (es decir, contingente) cabeza del Estado precisamente para mantener la cima del poder del Estado fuera del conocimiento experto encarnado en la burocracia del Estado. Mientras que los burócratas son elegidos a cuenta de sus capacidades y cualificaciones, el rey es rey por nacimiento; es decir, en última instancia está elegido al azar, por una contingencia natural. El peligro que Hegel estaba tratando de evitar aquí explotó un siglo más tarde en la burocracia estalinista, que era precisamente el gobierno de los expertos (comunistas): Stalin *no* es una figura del amo, sino el que «realmente sabe», un experto en todos los temas imaginables, desde la economía a la lingüística, desde la biología a la filosofía.

Bien podemos imaginar un procedimiento democrático que mantenga la misma brecha a cuenta del momento irreducible de contingencia en todo resultado electoral: lejos de ser una limitación, el hecho de que las elecciones no pretendan seleccionar a la persona más cualificada es lo que las protege de la tentación totalitaria (por lo que, como estaba claro para los antiguos griegos, elegir a los líderes aleatoriamente es la forma más democrática de selección). Es decir, como Lefort de nuevo ha demostrado, el logro de la democracia es volver lo que para el tradicional poder autoritario es el momento de mayor crisis –el momento de transición de un amo a otro, el instante que produce pánico, en el que «el trono está vacío»– en la misma fuente de su fortaleza: las elecciones democráticas, de ese modo, representan el pasaje a través de ese punto cero en el que la compleja red de vínculos sociales se di-

suelve en una multiplicidad puramente cuantitativa de individuos cuyos votos son mecánicamente contados. El momento de Terror, de disolución de todos los vínculos jerárquicos, es por ello representado de nuevo y transformado en la fundación de un nuevo orden político estable.

Medido por sus propios criterios de lo que debería ser un Estado racional, Hegel estaba quizá equivocado al temer al sufragio democrático universal (véase su nervioso rechazo de la Ley de la Reforma inglesa de 1832). Es precisamente la democracia (el sufragio universal) la que, mucho más apropiadamente que el propio Estado de los estados de Hegel, realiza el truco «mágico» de convertir la negatividad radical en un nuevo orden político: en la democracia, la negatividad del Terror (la destrucción de todo el que pretenda identificarse con el lugar del poder) es *aufgehoben* y convertida en la forma positiva del procedimiento democrático.

La pregunta actual, ahora que sabemos las limitaciones de ese procedimiento formal, es si podemos imaginar un paso más en este proceso, por el cual la negatividad igualitaria revierte en un nuevo orden positivo. Deberíamos buscar las huellas de un orden semejante en diferentes dominios, incluyendo a las comunidades científicas. La manera en que funciona la comunidad del CERN resulta aquí indicativa: de una manera casi utópica, los esfuerzos individuales se emprenden con un espíritu colectivo no jerárquico y la dedicación a la causa científica (para recrear las condiciones del Big Bang) supera con creces cualquier consideración material. Pero ¿no son estas huellas, no importa lo sublimes que sean, simplemente eso, huellas marginales?

En su intervención en la conferencia Marxismo 2010 en Londres (organizada por el Partido Socialista de los Trabajadores), Alex Callinicos evocaba su sueño de una futura sociedad comunista en la que habría museos del capitalismo, desplegando ante el público los artefactos de esta irracional e inhumana formación social. La ironía no buscada de ese sueño es que actualmente los únicos museos de esta clase son los museos del comunismo desplegando *sus* horrores. Así que, de nuevo, ¿qué hacer en semejante situación? Dos años antes de su muerte, cuando quedó claro que no habría ninguna revolución europea inmediata, Lenin escribió: «¿Qué pasaría si la completa falta de esperanza de la situación, al estimular diez veces los esfuerzos de los trabajadores y campesinos, nos ofreciera la oportunidad de crear los requisitos fundamentales de la civilización de una manera diferente a los países europeos occidentales?»[53].

¿No es esta la difícil situación del gobierno de Morales en Bolivia, de Aristide en el (anterior) gobierno de Haití, del gobierno maoísta en Nepal? Alcanzaron el poder mediante elecciones democráticas «limpias», en vez de por la insurrección, pero habiendo alcanzado el poder lo ejercieron de una manera que era (por lo menos

[53] Lenin, *Collected Works,* cit., vol. 33, p. 479.

parcialmente) «no estatal»: movilizando directamente a sus bases de apoyo, circunvalando la red del Estado-partido. Su situación es «objetivamente» desesperada: toda la marcha de la historia está contra ellos, no pueden confiar en ninguna «tendencia objetiva» que empuje en su dirección, todo lo que pueden hacer es improvisar, hacer lo que pueden en una situación desesperada. No obstante, ¿no les da esto una libertad única? (¿Y no estamos nosotros –la izquierda contemporánea– exactamente en la misma situación?) Resulta tentador aquí aplicar la vieja distinción entre la «libertad de» y la «libertad para»: ¿no sustenta su libertad *de* la Historia (con sus leyes y tendencias objetivas) su libertad *para* la experimentación creativa? En su actividad, pueden confiar solo en la voluntad colectiva de sus defensores.

De acuerdo con Badiou, «el modelo del partido centralizado hizo posible una nueva forma de poder que no era otra cosa que el poder del propio partido. Ahora estamos en lo que llamo una "distancia del Estado". Esto es así en primer lugar porque la cuestión del poder ya no es "inmediata": en ninguna parte actualmente parece posible una "toma del poder" en el sentido insurreccional»[54]. Sin embargo, ¿no descansa todo esto en una alternativa demasiado simple? ¿Qué hay de la posibilidad de asumir heroicamente cualquier poder que esté disponible –con la plena conciencia de que las «condiciones objetivas» no están suficientemente «maduras» para un cambio radical– y, contracorriente, hacer lo que se pueda?

Regresemos a la situación de Grecia en el verano de 2010, cuando el descontento popular produjo la deslegitimación de toda la clase política y el país se aproximó a un vacío de poder. Si hubiera habido alguna oportunidad de que la izquierda tomara el poder del Estado, ¿qué podía haber hecho en semejante situación de «completa falta de esperanza»? Desde luego (si nos podemos permitir esta personificación), el sistema capitalista hubiera permitido con regocijo que la izquierda llegara al poder, aunque solo fuera para asegurarse de que Grecia acabara en un estado de caos económico que pudiera servir como una severa lección para otros. No obstante, a pesar de semejantes peligros, en cualquier parte donde surja una oportunidad de tomar el poder, la izquierda debería aprovecharla y afrontar el problema con la cabeza alta, haciendo lo mejor en una mala situación (en el caso de Grecia: renegociar la deuda, movilizar la solidaridad europea y el apoyo popular para sus dificultades). La tragedia de la política es que nunca habrá un momento «bueno» para tomar el poder: la oportunidad siempre se presentará en el peor momento posible (caracterizado por el fracaso económico, la catástrofe ecológica, el descontento civil, etc.), cuando la clase política dirigente ha perdido su legitimidad y la amenaza fascista-populista acecha al

[54] F. del Lucchese y J. Smith, «"We Need a Popular Discipline", Contemporary Politics and the Crisis of the Negative». Entrevista con Alain Badiou, Los Ángeles, 7/2/2007. Todas las notas no señaladas que siguen pertenecen a esta entrevista.

fondo. Por ejemplo, los países escandinavos, aunque continúan manteniendo un elevado nivel de igualdad social y un poderoso Estado del bienestar, también obtienen una nota alta en competitividad global: prueba de que los «estados del bienestar generosos, relativamente igualitarios, no deberían verse como utopías o enclaves protegidos, sino que también pueden ser participantes muy competitivos en el mercado mundial. En otras palabras, incluso dentro de los parámetros del capitalismo global hay muchos grados de libertad para alternativas sociales radicales»[55].

Quizá la forma más sucinta de caracterización de la época que empezó con la Primera Guerra Mundial es la conocida frase atribuida a Gramsci: «El viejo mundo está agonizando y el nuevo lucha por llegar: este es el tiempo de los monstruos». ¿No eran el fascismo y el estalinismo los monstruos gemelos del siglo XX, el uno surgiendo de los desesperados esfuerzos por sobrevivir del viejo mundo, el otro de una mal concebida empresa de construir uno nuevo? ¿Y qué decir de los monstruos que estamos engendrando ahora, propulsados por los sueños tecnognósticos de una sociedad biogenéticamente controlada? Habría que sacar todas las consecuencias de esta paradoja: quizá no hay un pasaje directo a lo Nuevo, por lo menos no de la manera en que lo imaginamos, y los monstruos surgen necesariamente en cualquier intento de forzar ese pasaje.

Una señal de un nuevo auge de esta monstruosidad es que las clases dirigentes parecen cada vez menos capaces de gobernar, incluso en su propio interés. Tomemos la suerte de los cristianos en Oriente Próximo. En los dos últimos milenios han sobrevivido a una serie de calamidades, desde el fin del Imperio romano, pasando por la derrota de las Cruzadas, la descolonización de los países árabes, la revolución de Khomeini en Irán, etc., con la notable excepción de Arabia Saudí, el principal aliado de Estados Unidos en esta región, donde no hay cristianos autóctonos. En Irak, había aproximadamente un millón de cristianos con Saddam, que llevaban exactamente las mismas vidas que otros súbditos iraquíes, uno de ellos, Tariq Aziz, ocupando incluso el elevado puesto de ministro de Asuntos Exteriores y convirtiéndose en el confidente de Saddam. Pero entonces algo extraño sucedió a los cristianos iraquíes, una verdadera catástrofe: un ejército cristiano ocupó (o liberó, si así se quiere decir) Irak.

El ejército cristiano de ocupación disolvió el ejército secular iraquí y así dejó las calles abiertas a las milicias fundamentalistas musulmanas para aterrorizarse entre sí y aterrorizar a los cristianos. No sorprende que aproximadamente la mitad de los cristianos iraquíes abandonaran el país, prefiriendo incluso la Siria que apoya a terroristas que un Irak liberado bajo control militar cristiano. En 2010, las cosas die-

---

[55] G. Therborn, «The Killing Fields of Inequality» en *From Linnaeus to the Future(s),* Gotemburgo, Linnaeus University Press, 2010, p. 190.

ron un giro a peor. Tariq Azizm, que había sobrevivido a los juicios anteriores, fue condenado por un tribunal chiita a morir en la horca por su «persecución de los partidos musulmanes» (es decir, por su lucha contra el fundamentalismo musulmán) bajo Saddam. Los ataques con bombas sobre los cristianos y sus iglesias se sucedieron uno tras otro, dejando docenas de muertos, de modo que finalmente, a principios de noviembre de 2010, el arzobispo de Bagdad, Atanasios Davud, llamó a su rebaño para que abandonara Irak: «Los cristianos tienen que abandonar el amado país de nuestros antepasados y escapar a la deliberada limpieza étnica. Eso es mejor que ser asesinados uno tras otro». Y, como si se tratara de poner los puntos sobre las íes, ese mismo mes se informó, que Maliki había sido confirmado como primer ministro iraquí gracias al apoyo de Irán. Así, el resultado de la intervención estadounidense es que Irán, el primer agente del eje del Mal, está acercándose más a dominar políticamente a Irak.

La política estadounidense se está aproximando definitivamente a una etapa de locura, y no solo en términos de política interior (el Tea Party propone combatir la deuda nacional bajando los impuestos, es decir, elevando la deuda; no se puede menos que recordar aquí la conocida tesis de Stalin de que, en la Unión Soviética, el Estado se estaba marchitando mediante el fortalecimiento de sus organismos, especialmente de sus organismos de represión policial). También en la política exterior, la propagación de los valores judeocristianos occidentales fue organizada creando las condiciones que llevaron a la expulsión de los cristianos (que, quizá, puedan trasladarse a Irán...). Esto, definitivamente, no es un choque de civilizaciones, sino un verdadero diálogo y cooperación entre estados Unidos y los fundamentalistas musulmanes[56].

Nuestra situación es, por ello, exactamente la contraria del clásico aprieto del siglo XX en el que la izquierda sabía lo que tenía que hacer (establecer la dictadura del proletariado, etc.), pero simplemente tenía que esperar pacientemente que se ofreciera la oportunidad. Actualmente no sabemos qué tenemos que hacer, pero tenemos que actuar ahora, porque las consecuencias de la inactividad podrían ser catastróficas. Tendremos que asumir el riesgo de dar pasos en el abismo de lo Nuevo en situaciones totalmente inapropiadas; tendremos que reinventar aspectos de lo Nuevo solo para mantener lo que era bueno de lo Viejo (educación, atención sanitaria, etc.). El periódico donde Gramsci publicó sus escritos a principios de la década de los veinte se llamaba *L'Ordine nuovo [El Orden Nuevo]* un título que fue después apropiado por la extrema derecha. En vez de considerar esta última apropiación como reveladora de la «verdad» de la utilización de Gramsci del título –abandonándolo por correr en contra de la rebelde libertad de una izquierda auténtica–, deberíamos regresar a él como un índice del difícil problema de definir al nuevo orden

[56] Me baso aquí en el análisis de Ervin Hkladniuk-Milharcic, Ljubljana.

que cualquier revolución tendrá que establecer tras su triunfo. En resumen, nuestros tiempos pueden caracterizarse de la misma forma que Stalin caracterizó a la bomba atómica: no apta para aquellos con nervios débiles.

El comunismo no es actualmente el nombre de la solución, sino el nombre de un *problema:* el problema de lo *común* en todas sus dimensiones: lo común de la naturaleza como la sustancia de nuestra vida, el problema de nuestra biogenética común, el problema de lo común cultural («la propiedad intelectual»), y por último, pero no menos importante, el problema de lo común como el espacio universal de la humanidad del que nadie debería quedar excluido. Cualquiera que pueda ser la solución, tendrá que resolver *este* problema.

Índice general

Introducción. «La maldad espiritual en los Cielos» 5

I. NEGACIÓN: LA UTOPÍA LIBERAL 15

Contra los amantes de los tártaros, 15 – Legalistas contra confucianos, 23 – Ninguna casta sin parias, 30 – La suerte legal, o el salto del Acto, 39 – La utopía de una raza de demonios, 49 – Coda: multiculturalismo, la realidad de una ilusión, 56

Interludio I. Hollywood en la actualidad: informe sobre un campo de batalla ideológico 67

¿Qué quiere el Joker?, 69 – La triste lección de los *remakes,* 74 – *Les non-dupes errent,* 79 – El precio de la supervivencia, 88

II. IRA: LA ACTUALIDAD DE LO TEOLÓGICO-POLÍTICO 93

Pensando hacia atrás, 93 – «Nada está prohibido en mi fe», 107 – «No he venido para traer la paz, sino la guerra», 110 – Guevara como lector de Rousseau, 120 – ¡Abofetea a tu vecino!, 131 – El sujeto que supuestamente no sabe, 139

Interludio II. Reverberaciones de la crisis en un mundo multicéntrico 147

«El judío está dentro de ti, pero tú, tú estás en el judío», 147 – Antisemitismo sionista, 151 – China, Haití, Congo, 166 – ¿Europa-Estados Unidos = Kant-Hegel?, 176

III. NEGOCIACIÓN: EL REGRESO DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA..... 193

«¡Atreverse a ganar!», 193 – En defensa de un Marx no marxista, 198 – ¿Por qué las masas no están divididas en clases?, 210 – La teoría del valor-trabajo, revisitada, 217 – De Hegel a Marx... y vuelta, 225 – ¿Proletarios o rentistas?, 244

Interludio III. El paralaje arquitectónico..... 255

Posmodernidad y lucha de clases, 256 – La inconmensurabilidad, 264 – La envoltura..., 271 – ... de la lucha de clases, 280 – Enjutas, 285

IV. DEPRESIÓN: EL TRAUMA NEURONAL, O EL ASCENSO DEL *COGITO* PROLETARIO 291

El *cogito* contra el historicismo, 291 – El inconsciente freudiano *versus* el inconsciente cerebral, 303 – El proletariado libidinal, 317

Interludio IV. Apocalipsis a las puertas 325

Mi propia Austria privada, 325 – El ubuismo del poder, 331 – Bienvenidos al Antropoceno, 336 – Versiones del Apocalipsis, 346

V. ACEPTACIÓN: LA CAUSA RECUPERADA..... 363

En 1968, las estructuras caminaban por las calles: ¿volverán a hacerlo de nuevo?, 363 – Señales del futuro: Kafka, Platonov, Sturgeon, Vertov, Satie, 375 – La violencia, entre la disciplina y la obscenidad, 393 – El infinito juicio de la democracia, 397 – El agente, 405

EPÍLOGO. ¡BIENVENIDOS A TIEMPOS INTERESANTES!..... 413

Libertad en las nubes, 415 – El sujeto no interpelado, 420 – La Tierra, una pálida madre, 430 – El animal coge un látigo, 440 – El congelado pasado de China y su brillante futuro, 447 – ¿Por qué la verdad es violenta?, 455 – Montaña elevada, río profundo, 465 – *¿Leitkultur?* ¡Sí, por favor!, 475 – ¿Por qué la Idea y por qué Comunismo?, 481